Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Leo Strauss

Introducción de Franco Volpi

Sobre Heidegger

Cinco voces judías



BORDES MANANTIAL

SOBRE HEIDEGGER
Cinco voces judías

Günther Anders, Hannah Arendt,
Hans Jonas, Karl Löwith, Leo Strauss

SOBRE HEIDEGGER
Cinco voces judías

Introducción de Franco Volpi

MANANTIAL
Buenos Aires

Título original: *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*
Donzelli Editore
©Donzelli Editore, Roma, 1998

Traducción de BERNARDO AINBINDER

Diseño de tapa: INICIATIVA Rey/Cané

Sobre Heidegger : cinco voces judías / Hanna Arendt...[et.al.]. - 1a ed. - Buenos Aires : Manantial, 2008.
176 p. ; 14x22 cm.

Traducido por: Bernardo Ainbinder
ISBN 978-987-500-110-7

1. Filosofía. I. Ainbinder, Bernardo, trad.
CDD 190

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina

© 2008, Ediciones Manantial SRL
Avda. de Mayo 1365, 6° piso
(1085) Buenos Aires, Argentina
Tel: (54-11) 4383-7350 / 4383-6059
info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

ISBN 978-987-500-110-7

Derechos reservados
Prohibida la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3851

Índice

Introducción

Franco Volpi

La vida y la obra de Heidegger, como se sabe, se hallan cubiertas por una sombra: en 1933 adhirió al nacionalsocialismo y, aunque fuese sólo momentáneamente, puso su genio filosófico al servicio del Mal. Para algunos fue un error fatal pero transitorio, para otros, el indicador de una contigüidad más profunda entre algunos elementos de su pensamiento y la ideología nacionalsocialista. Un signo, como fuere, de una imperdonable necedad política para un pensador de su calibre.

Nadie ha mostrado las contradicciones presentes en aquel error mejor que Günther Anders –filósofo judío, ex discípulo suyo y el primer marido de Hannah Arendt luego de la infeliz historia de amor de ésta con su maestro–. En la inmediata posguerra, en las páginas de la *Neue Rundschau* con sede en ese momento en Estocolmo, Anders recordaba que en 1933 se veía en Friburgo una postal de pésimo gusto: representaba a Heidegger, rector recién nombrado, a la cabeza de un escuadrón nacionalsocialista. Pues bien, al girarla entre sus manos después de la catástrofe, aquella postal le parecía el símbolo siniestro "de la potencia del espíritu puesta al servicio del espíritu de la potencia".[1] ¿Cómo explicar la inconcebible circunstancia de que jus-

1. G. Anders, "Nihilismus und Existenz", en *Die Neue Rundschau*, octubre de 1946, págs. 48-76.

tamente uno de los más grandes filósofos de nuestro siglo haya caído presa de un error semejante?

Sobre el hecho de que Heidegger poseía un talento filosófico extraordinario concuerdan todos aquellos que tuvieron el privilegio de asistir a sus cursos universitarios: escucharlo mientras pensaba y razonaba sobre filosofía en sus lecciones era como asistir a un espectáculo de la naturaleza. Al respecto es elocuente el testimonio de otro pensador judío, Leo Strauss, que había estado fascinado por la personalidad de Max Weber pero que, luego de haber escuchado en Friburgo al joven Heidegger, confesaba a su amigo Rosenzweig: "Weber, en comparación con Heidegger, me parece un 'huerfano' en cuanto a precisión, profundidad y competencia". En lo que respecta a su capacidad de penetrar en los textos de la tradición filosófica, su juicio era aún más contundente: "He escuchado la interpretación que Heidegger daba de ciertos pasajes de Aristóteles y algún tiempo después escuché en Berlín a Werner Jaeger interpretar los mismos textos: la compasión me exige limitar mi comparación a la observación de que no había comparación".[2] Pero luego Heidegger se hará nazi y subordinará su genio filosófico al Mal. Frente a ello, observa Strauss, "lo más estúpido que podría hacerse sería cerrar los ojos o rechazar su obra".[3] El problema es entonces que uno de los pensadores contemporáneos más destacados haya caído en las manos del totalitarismo más trágico del siglo XX. ¿Qué fuerza demoníaca operaba en el nacionalsocialismo para haber absorbido en su vórtice tanta inteligencia? ¿Y qué consecuencias tiene todo ello en nuestro juicio acerca de las intuiciones filosóficas con las que Heidegger ha signado el siglo XX?

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta hoy se han reiterado con una regularidad casi astrológica las controversias sobre una cuestión tan espinosa. Hasta ahora, sin embargo, nadie había notado que los juicios más agudos al respecto provenían de los alumnos judíos de Heidegger, es decir, de quienes experimentaron la fascinación ante él, pero al mismo tiempo se vieron tremendamente afectados por sus opciones políticas.

2. Ambos juicios se hallan al inicio de su ensayo *Introducción al existencialismo de Heidegger*, que encabeza esta compilación.

3. *Cfr. ibid.*

Este libro reúne los cinco testimonios más significativos: aquellos de Leo Strauss, Günther Anders, Hannah Arendt, Karl Löwith y Hans Jonas, todos tuvieron oportunidad de asistir a los cursos universitarios del joven Heidegger en Friburgo y Marburgo. Ellos ofrecen la mejor compañía para volver a visitar el pensamiento heideggeriano, en su grandeza y en sus límites, tomando en cuenta, en su justa medida, el error de sus juicios políticos y procurando aprehender sus conexiones con algunas de sus decisiones filosóficas de fondo. Veamos cuáles son, en orden, los ensayos escogidos.

1. LEO STRAUSS: "INTRODUCCIÓN AL EXISTENCIALISMO DE HEIDEGGER"

Leo Strauss no era en sentido estricto un discípulo de Heidegger. Se había formado en la escuela de Cassirer, con quien había obtenido el doctorado en 1921 con una tesis sobre el problema del conocimiento en Jacobi. Sólo después, entre 1921 y 1925, asistió en Friburgo a las lecciones del joven Heidegger, quedando profundamente impresionado por ellas. Esta experiencia personal y la lectura de *Ser y tiempo* hicieron madurar en él la convicción de que Heidegger era realmente el filósofo más grande del siglo, lo cual no le impidió ver con igual lucidez lo insidioso escondido en aquel pensamiento y tomar distancia de él. El ensayo que aquí se presenta –*An Introduction to Heideggerian Existentialism*, publicado en el volumen *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, Chicago University Press, 1989, págs. 27-46–[4] es ejemplar en este sentido: ofrece un agudo análisis del pensamiento heideggeriano que capta con seguridad tanto las intuiciones filosóficas como las implicancias

4. Traducción italiana de Alessandro Ferrara, *Introduzione all'esistenzialismo de Heidegger*, en *MicroMega*, 1991, 3, págs. 70-87, incluido también en L. Strauss, *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, introducción de Roberto Esposito, Turín, Einaudi, 1998, págs. 357-378. [Seguimos aquí en todos los casos para la traducción las traducciones italianas que forman parte de la compilación de Franco Volpi. He cotejado sin embargo el texto en su lengua original en todos los casos e introducido las modificaciones pertinentes (n. del t.).]

políticas, y es por eso que ha sido escogido como apertura de esta compilación.

Strauss ha tomado posición frente a Heidegger también en otros escritos.[5] Pero nuestro texto pone en juego el abordaje más articulado, revelando el marco doctrinal dentro del cual Strauss asigna al pensamiento de Heidegger una función decisiva en el fenómeno que le urge indagar: la crisis de la relación entre filosofía y política, y el fracaso de la filosofía política, sustituida por la ciencia política moderna. Las lejanas premisas que dieron comienzo a este proceso vienen dadas, según Strauss, en primer lugar por la distinción entre filosofía y ciencia, y luego por la negación del carácter científico de la filosofía y la consecuente separación entre una filosofía no científica y una ciencia no filosófica. La visión del mundo que así nace, el positivismo, domina la intelectualidad moderna; a ella se contrapone en términos especulares y complementarios la otra visión del mundo típica de la modernidad, el historicismo (que halla una importante continuidad en el *existencialismo*). El *positivismo* es el punto de vista filosófico según el cual el único saber verdadero es el científico. Pero no está en condiciones de fundar normas y valores, y dado que la filosofía política se refiere esencialmente a normas y valores, el positivismo rechaza la filosofía política como no científica y la sustituye por la ciencia política y la sociología política "no evaluativas", es decir, neutrales respecto a los valores. El

5. En particular: 1) en una breve intervención en honor de Kurt Riezler (otro discípulo de Heidegger), incluido en *What is Political Philosophy?*, The Free Press, Glencoe (Ill.), 1959, págs. 233-256; 2) en el ensayo *Relativism*, aparecido en el volumen *Relativism and the Study of Man*, Princeton, Princeton University Press, 1961, págs. 135-157 (trad. italiana en Strauss, *Gerusalemme e Atene*, *op. cit.*, págs. 319-334); 3) en el fundamental prefacio a la edición estadounidense de su libro sobre Spinoza, en donde se discute, entre muchas otras cosas, la filiación especulativa de Heidegger con Nietzsche y su posición respecto de Rosenzweig y Cohen (L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Schocken, Nueva York, 1965, págs. 1-31; trad italiana: *Prefazione alla critica spinoziana della religione*, en L. Strauss, *Liberalismo antico e moderno*, Milán, Giuffrè, 1973, págs. 277-321; véase también la versión alemana en L. Strauss, *Gesammelte Schriften*, edición de Heinrich Meier, Stuttgart, Metzler, 1996, I, págs. 5-54); 4) en el ensayo *Philosophy as Rigourous Science and Political Philosophy*, aparecido en la revista de estudios straussianos *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, II, 1971, 4.

historicismo y el existencialismo, desarrollados en sus diversas variantes, pueden definirse, en contraposición al positivismo, como el punto de vista filosófico para el cual todo el saber y el actuar humanos se hallan expuestos al flujo del devenir y de la historia, siendo por ende transitorios y relativos. No tienen más legitimidad que la de una decisión humana que tiene lugar una y otra vez, que en consecuencia depende de un destino insondable y que, en el fondo, es arbitraria: el saber científico mismo, que se pretende universal, no es en verdad más que una de las diferentes visiones de la realidad. De este modo también el historicismo relativiza y disuelve las pretensiones normativas y fundantes de la filosofía política.

Ahora bien, según Strauss, el historicismo y el existencialismo tienen una "periferia blanda" y un "núcleo duro"; este último lo constituye el pensamiento de Heidegger. Pero éste, por las razones expuestas, no puede dejar espacio alguno para la filosofía política. En la perspectiva heideggeriana, la función de la política es asumida por el destino o por los dioses, comprendidos y pensados en el marco de una filosofía de la historia análoga en su estructura a la de Marx y Nietzsche. También en Heidegger, por cierto, la historia del ser abre una espiral de inteligibilidad cuyo resultado es una forma enmascarada de escatología. Para Heidegger –en esto más cercano a Nietzsche que a Marx– la lógica profunda de la historia occidental es el nihilismo, que comienza con Platón y se consuma en la esencia de la técnica moderna, es decir, en la decadencia contemporánea. En esta época de extremo peligro la tarea del pensamiento es preparar aquello que salva, es decir, remover el terreno para un "nuevo inicio", más allá de la errancia metafísica, y, quizá, para la llegada de nuevos dioses. Al asignar esta función al pensamiento y la poesía, Heidegger rompe de manera definitiva la relación entre filosofía y política, ocluyendo la posibilidad de una filosofía política. Strauss se halla incluso tentado a pensar que Heidegger llegó a tales conclusiones porque habría tomado muy en cuenta la lección de 1933. En todo caso, ello explica por qué la *Historia de la filosofía política* ideada por Strauss y dirigida por Joseph Cropsey concluye con un capítulo sobre el "nihilismo" de Heidegger.

2. GÜNTHER ANDERS: "HEIDEGGER, ESTETA DE LA INACCIÓN"

Hijo del célebre psicólogo William Stern, judío alemán perfectamente integrado, Günther Stern (luego reemplazado por Anders) fue uno de los espíritus más originales y rebeldes que crecieron en la escuela de Husserl y Heidegger. Luego de doctorarse con Husserl en Friburgo con una tesis sobre *Die Rolle der Situationskategorie bei den "logischen Sätzen"* (1923), pasó a ser asistente de Max Scheler (1926) y publicó un ensayo, *Über das Haben. Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis* (1928). Una vez finalizada su tesis para la enseñanza libre, que ha permanecido inédita (*Philosophische Untersuchungen über musikalische Situationen*, 1929), renunció por diversas razones a la carrera académica y comenzó su actividad como periodista, ensayista y escritor independiente, si bien continuó publicando ensayos filosóficos.[6] Sus frecuentes colaboraciones en el *Börsen-Courier* de Berlín dieron origen al cambio de apellido, si es verdad la anécdota que él mismo contaba: para no publicar en las mismas páginas demasiados artículos con la misma firma, la dirección del periódico le sugirió que adoptara un seudónimo. Hay quien, sin embargo, al descubrir que Anders no escribió después de todo mucho para aquel periódico, ha cuestionado esta explicación y ha hecho notar que "Anders" puede leerse como un anagrama de "Arendt".[7] En efecto, Günther Stern conoció a Hannah Arendt en 1925 y, tras el fracaso de la historia de amor entre Heidegger y ella, se casaron el 26 de septiembre de 1929. Sin embargo, el matrimonio no duró mucho tiempo: fue oficialmente disuelto el 9 de agosto de 1937.

Si bien incluso él experimentó la fascinación e influencia del pensamiento de Heidegger –bastarían para testimoniarlo los motivos heideggerianos que se encuentran en la "filosofía de la ciencia" esbozada en *Die Antiquiertheit des Menschen*– Anders

6. Dos de ellos fueron aceptados en las "Recherches philosophiques": *Une interprétation de l'Aposteriori* (1934) y *Pathologie de la liberté* (1936), del cual existe una traducción italiana: *Patologia della libertà*, edición a cargo de Rosarita Russo, Bari, 1993.

7. *Cfr.* Thomas Macho, *Die Kunst der Verwandlung*, en *Günther Anders kontrovers*, editado por Konrad Paul Liessmann, Munich, Beck, 1992, págs. 89-102, en particular 101-2. Anders sin embargo ha discutido esta interpretación.

asumió desde un comienzo una actitud crítica en su relación con el maestro, que se tornó aún más intransigente luego de emigrar. Da cuenta de ello de un modo elocuente el texto publicado aquí ("Heidegger, esteta de la inacción", aparecido por primera vez en italiano en *MicroMega*, 1996, 2, págs. 187-225) en el que Anders ajusta definitivamente cuentas con el pensamiento heideggeriano. Las críticas aquí desarrolladas fueron concebidas y elaboradas en una discusión en profundidad que llevó a cabo en 1944 y que expuso en un manuscrito que permanece inédito bajo el título *Heidegger – Geschichte des Nihilismus.* A partir de ese trabajo surgieron también las incisivas reflexiones que Anders publicó poco después de la guerra en el mencionado artículo de la *Neue Rundschau* "Nihilismus und Existenz", y en el texto "On the Pseudo-Concretness of Heidegger's Philosophy", publicado en la revista *Philosophy and Phenomenological Research* (1948, 8, págs. 337-71).

3. HANNAH ARENDT: "MARTIN HEIDEGGER CUMPLE OCHENTA AÑOS"

La relación entre Hannah Arendt y Heidegger es tan rica y apasionante, tanto en el plano biográfico como en el filosófico, que merecería ser narrada en una novela,[8] sobre todo ahora que su historia puede reconstruirse sobre la base del epistolario finalmente publicado.[9]

El texto que aquí proponemos, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, leído en la Radio Bávara el 26 de septiembre de 1969,

8. Para algunas alusiones posteriores al respecto remito a lo que he escrito en *Essere e cuore*, *La Reppublica*, 17 de noviembre de 1994. Entre los trabajos a tener en cuenta que han profundizado sobre este punto, *cfr.* Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, París, Belfond, 1994; Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Francesco Fistetti, *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Alle origini della filosofia occidentale*, Roma, Editori Riuniti, 1998.

9. *H. Arendt-M. Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, editado por Ursula Ludz, Frankfurt, Klostermann, 1998, reseñado por mí en *La Reppublica*, 22 de octubre de 1998 [trad. cast.: *Correspondencia 1925-1975, Hannah Arendt-Martin Heidegger*, Barcelona, Herder, 2000].

en ocasión del octogésimo cumpleaños de Heidegger y luego publicado en *Merkur* (1970, 10, págs. 893-902), una de las revistas alemanas de humanidades de mayor autoridad y difusión, fue inmediatamente interpretado como un importante hito y se ha hecho con justicia famoso.[10] Al evocar casi en términos legendarios la enseñanza del joven Heidegger, la fascinación que provocaba y la fuerza innovadora de su modo de hacer filosofía en sus clases, Hannah Arendt –la intelectual judía entonces más famosa– manifestaba su voluntad de poner un velo definitivo sobre el pasado nacionalsocialista de su maestro.

Inmediatamente después de la guerra, en su ensayo de 1946, *What is Existenz Philosophy?*, ella misma había intervenido, casi al mismo tiempo que el pronunciamiento condenatorio de la Commission d'épuration, con observaciones agudas sobre la filosofía de su maestro de antaño.[11] A partir de sus cartas sabemos sin embargo que bastó con el primer reencuentro entre ambos (en febrero de 1950, cuando Arendt era representante en Europa de la Commission on European Jewish Cultural Reconstruction, visitó tanto a Jaspers como a Heidegger) para que se produjera la reconciliación. El discurso radiofónico de 1969 es una *laudatio* que marca la culminación del nuevo acercamiento al maestro, en un *crescendo* conformado por significativos episodios. Merece recordarse especialmente el que tuvo lugar el 26 de julio de 1967. Arendt había regresado a Friburgo, donde no había estado por quince años, para dar una conferencia sobre Benjamin. Heidegger –que el día anterior había recibido la visita del poeta judío Paul Celan en su cabaña de Todtnauberg– estaba sentado en la primera fila en el atestado Auditorium Maximum de la uni-

10. Se lo ha reeditado en *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, editado por Günther Neske y Emil Kettering, Pfüllingen, Neske, 1988, págs. 232-245 (trad. it. de Carlo Tatasciore, *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, Nápoles, Guida, 1992, págs. 253-275). El texto, en la versión dactilográfica enviada por Arendt a Heidegger, puede ahora encontrarse en *H. Arendt-M. Heidegger, Briefe*, *op. cit.*, págs. 179-192, y contiene como un epígrafe la siguiente dedicatoria: "Para ti, el 26 de septiembre de 1969, después de cuarenta y cinco años, como siempre, Hannah".

11. H. Arendt, "What is Existenz Philosophy?", en *Partisan Review*, 1946, 13, págs. 34-56 (versión alemana: *Was ist Existenzphilosophie?*, en *Sechs Essays*, Heidelberg, Schneider, 1948, págs. 48-80).

versidad. La entonces célebre intelectual judía no dudó en abrir su discurso dirigiéndose en primer lugar a su antiguo maestro "ex nazi" con un "querido Martin Heidegger" seguido por un "señoras y señores" que fue recibido en la sala con un murmullo. Era el testimonio público de un sentimiento de reconocimiento ya expresado años antes en la carta con la que le enviaba una copia de *Vita activa*, obra que nunca habría existido, como le confesaba, "sin todo aquello que aprendí de ti en mi juventud": "Es un libro surgido directamente de la experiencia de los primeros días en Marburgo y estoy en deuda contigo, bajo todo aspecto, más o menos por todo".[12]

Tras la publicación de los cursos universitarios de Heidegger estamos en condiciones de comprender mejor las razones de tanta gratitud. Los argumentos de *Vita activa*, como sabemos, parten de una crítica al mundo moderno del trabajo y de la técnica, y llaman la atención sobre la determinación aristotélica de la *praxis* y su importancia central con vistas a una comprensión genuina del fenómeno de lo "político", diferente de la "política". Pues bien, justamente el joven Heidegger es quien había mostrado en sus lecciones que el carácter originario de la vida humana es el actuar, la *praxis* comprendida en el sentido aristotélico de "acción", diferente de la "producción" y de la "teoría". Había mostrado cómo el privilegio otorgado tradicionalmente a la teoría y el correlativo primado de la presencia habrían hecho de la *praxis* humana un objeto ante los ojos, una cosa entre las cosas, a ser observado y descrito. Análogamente, Arendt procura deconstruir el "teoreticismo" del pensamiento político tradicional que apresa el carácter abierto y móvil de la acción en la fijeza de esquemas y categorías que le son heterogéneas. Su convicción es que el pensamiento político occidental oculta el rasgo de posibilidad de la acción política y lo re(con)duce al horizonte técnico del producir; tal tendencia es llevada al extremo en el mundo moderno en el cual toda actividad humana se halla reducida al trabajo y donde lo Político es solamente mera política, es decir, una técnica para la conservación y la administración del poder. Se está entonces ante el eclipse de los rasgos auténticos y

12. *H. Arendt-M. Heidegger, Briefe, op. cit.*, pág. 149 (la carta es del 28 de octubre de 1960).

originarios de lo Político, lo que provoca la desertificación del mundo y la fuga del individuo de la acción política hacia la indiferencia de un "no importa dónde".

Para oponerse a una tendencia semejante, Arendt revaloriza los rasgos de la acción política dejados de lado por la tradición: su pluralidad e imprevisibilidad, su irrepetibilidad e irreversibilidad, su "originalidad" en el doble sentido de novedad e inicialidad, en una palabra: su libertad. Se trata de un actuar sin fines porque sólo reconoce "finalidades desinteresadas": la gloria (propia del mundo homérico), la libertad (testimoniada por la Atenas del período clásico), la justicia e incluso la igualdad, entendidas como "convicciones de la originaria dignidad de todos aquellos que tienen un rostro humano". Heidegger había redescubierto la *praxis* pero la había encerrado en el horizonte de un rígido solipsismo de la decisión. Arendt retoma esta intuición pero la invierte en una exaltación del carácter intersubjetivo, plural, público, es decir, político, del actuar.

Todo ello la conduce, en su *summa* incompleta, *La vida del espíritu*, a dar una explicación del principio del error político en el que Heidegger cayera: la teoría filosófica y la capacidad de juicio político son dos facultades del espíritu tan diferentes que la posesión de una no implica en modo alguno la de la otra. El gran pensador puede ser políticamente tan obtuso y poco capacitado como el hombre común, y nada lo preserva de la banalidad del mal. Cuídense también los filósofos de arriesgarse en improbables viajes a Siracusa.

Pero la explicación más eficaz del *impasse* en el que el filosofar heideggeriano queda atrapado ha sido sugerida por Arendt en un impertinente *divertissement* que desnuda irónicamente el vicio de fondo de aquel pensamiento:

"Sostiene Heidegger, muy orgulloso: 'La gente dice que Heidegger es un zorro'. Ésta es la verdadera historia de Heidegger, el zorro.

Había una vez un zorro tan poco astuto que no sólo caía continuamente en trampas sino que no sabía siquiera reconocer la diferencia entre una trampa y una no-trampa. Este zorro tenía otro punto débil. Había algo que no andaba bien en su pelaje y por ello se hallaba completamente privado de una protección natural contra las inclemencias de su vida de zorro. Luego de haber pasado toda su juventud en las trampas de otros, y que no

le quedara en su espalda, por así decirlo, ni siquiera un jirón de su propio pelaje intacto, nuestro zorro decidió retirarse completamente del mundo de los zorros y se abocó a construir una madriguera. En su terrible incapacidad por reconocer las trampas, aun teniendo una increíble experiencia, el zorro tuvo una idea totalmente nueva y sin precedentes entre los zorros: se construyó una trampa como madriguera, entró en ella, la hizo pasar por una madriguera normal –no porque fuera astuto sino porque siempre había pensado que las trampas de los otros zorros eran sus madrigueras– y luego decidió volverse astuto a su modo y montó para los otros zorros la trampa que había construido y que era adecuada sólo para él. Esto demuestra una vez más cuán ignorante era este zorro en cuestiones de trampas: ninguno entraría en su trampa porque él estaba dentro de ella. ¿Por qué una trampa para zorros –especialmente si había sido construida por un zorro con mayor experiencia en trampas que cualquier otro– no debería estar a la altura de las trampas de los seres humanos y los cazadores? ¡Evidentemente porque esta trampa no se veía lo suficiente como una trampa! Y así a nuestro zorro se le ocurrió embellecer su trampa y colocar por encima de ésta señales inequívocas que decían claramente: '¡Venid, venid todos! Ésta es una trampa, la trampa más bella del mundo'. De ahora en más estaba claro que ningún zorro terminaría en esta trampa sin querer. Pese a ello, muchos fueron, porque esta trampa era la madriguera de nuestro zorro y si se quería verlo en la madriguera, en su casa, era necesario entrar en su trampa. Naturalmente, todos excepto nuestro zorro podían salir: era exactamente de su medida. Pero el zorro que vivía en la trampa decía con orgullo: 'Caen tantos en mi trampa, me he convertido en el mejor de los zorros'. E incluso esto era verdad: nadie conoce la naturaleza de las trampas mejor que quien ha estado en una trampa toda su vida".[13]

13. En *H. Arendt-M. Heidegger, Briefe*, *op. cit.*, págs. 382-3; una traducción italiana de este texto, basada en la versión inglesa publicada por Jerome Kohn en *Essays in Understanding 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1994, págs. 361-2, apareció en *MicroMega*, 1995, n. 5, págs. 113-4 [trad. cast.: *Correspondencia 1925-1975*, *op. cit.*, págs. 380-1].

4. KARL LÖWITH: "LA PREGUNTA HEIDEGGERIANA POR EL SER"

La relación entre Löwith y Heidegger se caracterizó por proximidades fructíferas y dolorosos alejamientos.[14] A una primera etapa, que si no fuese por la diferencia de edad y la relación inevitablemente asimétrica entre maestro y discípulo podría llamarse de amistad, la siguió una lacerante ruptura que se produjo con el advenimiento del nacionalsocialismo. Tras la guerra, Löwith amplió posteriormente el abismo que se había abierto, al publicar algunos textos polémicos sobre el pensamiento de su antiguo maestro.[15] Con el correr de los años revisa sin embargo su propio juicio hasta la reconciliación, como lo testimonia el texto aquí incluido.

Había conocido a Heidegger a comienzo de los años veinte en Friburgo. Después del doctorado conseguido con Moritz Geiger con una tesis sobre Nietzsche (1923), decidió seguir al joven y promisorio profesor a Marburgo para escribir bajo su tutela la tesis para la enseñanza libre sobre el tema *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme*, presentada en 1927 y publicada al año siguiente con el título *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen.* Durante este período Löwith estuvo en contacto muy estrecho con Heidegger, como lo testimonian las cartas ahora conocidas[16] y el hecho de que formó parte del proyecto de *Ser y tiempo,* y ayudó a Heidegger a corregir los bos-

14. Para una primera orientación, *cfr.* Orlando Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma, Donzelli, 1997; además Alberto Caracciolo, *Karl Löwith*, Nápoles, Società nazionale di scienze, lettere e arti, 1974, nueva edición con una introducción de Giovanni Moretto, Brescia, Morcelliana, 1997; Maria Chiara Pievatolo, *Senza scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith*, Nápoles, ESI, 1991.

15. *Cfr.* K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt, Fischer, 1953; 2ª edición ampliada, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960 (trad. it. de Cesare Cases y Alessandro Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Turín, Einaudi, 1966); ahora en *Sämtliche Schriften*, vol. VIII, Stuttgart, Metzler, 1984 [trad. cast.: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006].

16. *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, en D. Papenfuss y O. Pöggeler (comps.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, Frankfurt, Klostermann, 1990, págs. 27-38.

quejos. Entonces Löwith expuso en caliente un retrato de la personalidad del maestro del que vale la pena reproducir algunos pasajes:

"Entre nosotros –escribe–, Heidegger era apodado 'el pequeño mago de Messkirch' [...]. Era un pequeño gran hombre misterioso, un sabio encantador, capaz de hacer desaparecer frente a los presentes aquello que había mostrado un instante antes. Su técnica expositiva consistía en construir un edificio conceptual que luego él mismo demolía para poner al espectador ansioso frente a un enigma y dejarlo suspendido en el vacío [...]. En sus lecciones hablaba sin gesticular y sin efectos retóricos, concentrando la mirada en unas hojas manuscritas que tenía delante. El único elemento retórico era una sobriedad atenta y una frialdad expositiva, y la calculada tensión que confería a la construcción rigurosa de sus tesis [...]. Capturado por la vigorosa seriedad de este pequeño gran hombre, que desde *Ser y tiempo* llamábamos 'el sabio del tiempo', pasé muchos años haciendo el inútil esfuerzo de llegar a tener una relación humana con un hombre cuya vida se aferraba a un rechazo de todo vínculo personal y al que sólo en sus lecciones, a través de muchos recaudos conceptuales, le gustaba mostrar a 'todos y a ninguno' aquello que no sabía y no quería decir cara a cara a uno solo. Su conocimiento era tan ilimitado como la desconfianza de la que provenía. El fruto de esta desconfianza era una crítica magistral de todo aquello que aún quedaba en pie de la tradición. Su formación científica era toda de primera mano. Su biblioteca no era una colección de libros sino que se limitaba a las obras clásicas que había estudiado en profundidad desde su juventud. Los textos fundamentales del mundo antiguo, de la Edad Media y de la Edad Moderna le eran todos igualmente familiares, al tiempo que despreciaba la sociología y el psicoanálisis. Su crítica sin límites a todo aquello que sabía a actividades culturales y formativas nos atraía y rechazaba al mismo tiempo, mientras que él mismo vigilaba en actitud de sospecha las entradas y salidas de su madriguera de zorro en la cual no se hallaba sin embargo realmente a gusto. Sufría su aislamiento voluntario e hizo algunos intentos por ensanchar sus relaciones humanas, para luego replegarse de nuevo repentinamente sobre sí mismo y refugiarse en su trabajo, que endurecía y hacía más rígida su naturaleza fundamentalmente débil y susceptible.

Hijo de un sencillo sacristán, por su profesión llegó a ser el patético exponente de una casta cuya legitimidad negaba. Jesuita de vocación, se hizo protestante por indignación, escolástico dogmático por formación y pragmático existencial por experiencia, teólogo por tradición y ateo como estudioso, renegando de su tradición con los ropajes del historiador de ésta. Existencialista como Kierkegaard, con la voluntad sistemática de un Hegel, tan dialéctico en el método como monolítico en el contenido, apodíctico y asertórico por espíritu de contradicción, taciturno con los otros, si bien curioso como pocos, radical en las cosas últimas y dispuesto al compromiso en las penúltimas: así de ambiguo era el efecto que este hombre provocaba en sus discípulos, que sin embargo permanecían encantados porque sobrepasaba por mucho a todos los otros filósofos universitarios por la intensidad de su voluntad filosófica".[17]

En cuanto al modo en que se vinculaba con el debate filosófico-cultural de los años veinte, Löwith precisa: "Lo espantaban todas las filosofías de la cultura y aún más los congresos de filosofía; la multitud de revistas que aparecieron tras la guerra suscitaban en él una ira furiosa e incluso la revista *Antike,* de Jaeger, le parecía carecer de sentido y de fin. De Scheler escribió con una severidad mordaz que 'modernizaba' tanto a Eduard von Hartmann para variar, mientras que otros hombres de la cultura, cercanos a la revista *Logos*, habrían publicado un '*Ethos*' o un '*Kairos*'. '¿Y cuál será la historieta de la próxima semana? Creo que un paciente de un manicomio tiene un aspecto más ordenado y razonable que nuestro tiempo'. Coherentemente con esta negación de principio de todo el estado de cosas existente, e incluso de cualquier programa para reformarlo, Heidegger nos ponía en guardia también contra la interpretación errónea y la sobrevaloración de su propia obra, como si tuviera algo 'positivo' o 'nuevos resultados' que ofrecer. 'Así surge la impresión de que a través de la crítica hay que contraponer algo que sustituya en el contenido aquello que se ha negado y que mi obra tiene una finalidad de escuela, de dirección, de

17. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzler, 1986, págs. 42-5 (trad. it. de Enzo Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milán, Il Saggiatore, 1988, págs. 69-72) [trad. cast.: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, A. Machado, 2002].

prosecución y de integración'. Heidegger insistía en cambio en que su obra no era nada de eso, sino que se limitaba a una destrucción crítica y conceptual de la tradición filosófica y teológica, y que por lo tanto se mantenía al margen de los trabajosos acontecimientos de la época y quizá no era siquiera rozada por ellos (carta de 1924). Era necesario ser, pues, feliz –decía– por estar fuera de las modas pasajeras ya que cuando las cosas envejecen tan rápido es un signo de que no tienen ningún fundamento sólido".[18]

En el plano filosófico, Löwith adhirió en un primer momento a la concepción revolucionaria de *Ser y tiempo*. Muy pronto, sin embargo, a lo largo del discurrir de su propio razonamiento, llegó a tocar ciertos puntos neurálgicos de la analítica existenciaria, y a cuestionarlos. En su tesis para la enseñanza libre, por ejemplo, afronta el problema de la interpersonalidad y discute las perspectivas de Cohen, Dilthey, Husserl y Scheler, y recaba incluso interesantes motivos del teatro pirandelliano. Pero sobre todo, interviene sobre la determinación del *Mitsein* con la que Heidegger blinda la propia determinación del *Dasein* contra la objeción de solipsismo. Löwith fue de los primeros en notar que éste era un punto débil de la analítica existenciaria e intentó modificar su articulación categorial. Su intervención más elocuente consiste en desvincular el ser-ahí de la determinación del "ocuparse" (*Besorgen*) en virtud del cual la existencia es en primer lugar interpretada sobre la base de su "tener que ver" con las cosas, para asignarle en cambio una primacía al ser-con, es decir, a la relación con el otro, en la que según Löwith reside la determinación más propia del ser-ahí, su autenticidad.

De este modo, Löwith transforma la idea heideggeriana de la autenticidad en una dirección similar a la que adoptará luego Hannah Arendt en su *Vita activa*. Mientras que en Heidegger la autenticidad –de acuerdo con la etimología del término alemán *Eigentlichkeit*, que se hace derivar de *eigen*, "propio"– se realiza por medio de la conquista por parte del ser-ahí de su ser más propio, en Löwith lo hace originariamente en la dimensión del ser-con –y análogamente en Hannah Arendt en la dimensión pública, no en la privada–. Con esta transformación, Löwith

18. *Ibid.*, págs. 28-9 (trad. it. cit., pág. 52).

toma más bien el camino de la antropología filosófica que el de la ontología heideggeriana, al tiempo que genera una significativa torsión en el concepto de mundo: éste no es ya el horizonte universal pero impersonal que constituye al ser-ahí, circunscribiéndolo en su solipsismo, sino el horizonte interpersonal que lo liga originariamente, en tanto ser-ahí personal, al otro ser-ahí.

Heidegger captó perfectamente la intención de su discípulo, como lo revela su alusión a una "excesiva originalidad" en el juicio con el que presentó el trabajo en la Facultad de Marburgo: "El trabajo muestra en su planteo y su ejecución una madurez científica que esencialmente supera la media de las tesis para la enseñanza libre en filosofía. Incluso la relación con la indagación fenomenológica no es nunca escolástica y exterior; por momentos por cierto es exageradamente original, con lo cual la crítica a mis investigaciones y a las de Scheler no llega en ningún punto a resultados positivos".[19]

Es fundamental para esclarecer la relación de Löwith con Heidegger la citada autobiografía *Mi vida en Alemania antes y después de 1933.*[20] Se trata de un reporte escrito entre 1939 y 1940 en el que se pinta con admirable ecuanimidad un fresco apasionante de la cultura filosófica de la época y de las convulsiones que en ella provocó el advenimiento del nacionalsocialismo. Fue escrito en ocasión de un concurso convocado a fines de los años treinta por la Widener Library de Cambridge (Massachusetts), dirigido, como se decía en la convocatoria, "a todos aquellos que conozcan bien la Alemania anterior y posterior a Hitler" y destinado a reunir documentación autobiográfica "para el estudio de los efectos sociales y espirituales del nacionalsocialismo sobre la sociedad y el pueblo alemán". Löwith, docente desde hacía cuatro años en la universidad imperial de Sendai, en Japón, y en vísperas de trasladarse a Estados Unidos, al Hartford Theological Seminary, envió para la fecha límite prevista, el primero de abril de 1940, su propio trabajo, que no fue

19. El juicio de Heidegger se reproduce en K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. I, Stuttgart, Metzler, 1983, págs. 470-3, aquí pág. 472.

20. A la que se suma el relato autobiográfico mismo del joven Löwith en Marburgo en 1926, publicado en el ínterin: *Fiala*. "Die Geschichte einer Versuchung", *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1997, 1, págs. 136-167.

premiado y permaneció inédito hasta 1986, cuando Ada Löwith, su viuda, decidió hacerlo público.

Entre todos los personajes evocados –Weber, George, Barth, Husserl, Scheler, Spengler, entre otros– se destaca la figura de Heidegger. Sus cursos universitarios ejercían una atracción que Löwith no duda en comparar con aquella del círculo de Stefan George. Eran dos polos de atracción en un sentido afines, porque ambos irradiaban una fuerza de seducción irresistible y total, pero en todo lo demás eran profundamente diferentes, en la medida en que procuraban dos tipos de experiencia incompatibles entre sí, una inspirada, esotérica, hierático-sagrada, la otra basada en la recuperación del ideal griego de la pregunta filosófica, es decir, de la interrogación y la puesta en cuestión llevados a cabo del modo más radical posible.

Löwith reconoce entonces la estatura y la genialidad de Heidegger, y su reconocimiento tiene un valor mucho mayor si se lo compara con los severos juicios reservados a otros exponentes de la filosofía de la época, sobre todo a Jaspers. Ello no va sin embargo en desmedro de la dureza de sus análisis según los cuales la actitud intelectual asumida por Heidegger en los años veinte y treinta era homogénea con la cultura que llevó al poder al nacionalsocialismo. Sobre este punto el juicio de Löwith no oscila y permanece sustancialmente invariable en los diversos textos dedicados al pensamiento del maestro: del "Nihilismo europeo" de 1940 a la confrontación entre Heidegger y Rosenzweig de 1942-1943; de la intervención de 1946 para *Les temps modernes* sobre las implicancias políticas del pensamiento heideggeriano al panfleto de título hölderliniano, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit* (1953); de la reseña del "Nietzsche" en *Merkur* al ensayo aquí traducido "La pregunta heideggeriana por el ser" de 1969.[21]

Para Löwith son al menos tres las categorías de la analítica existenciaria que señalan esta congruencia:

1) En primer lugar la categoría de "destrucción" que Löwith interpreta como un *análogon* filosófico de la actitud del expresionismo frente a las técnicas pictóricas tradicionales.

21. Todos ellos se hallan reunidos, junto con otras intervenciones menores, en el volumen 8 de los *Sämtliche Schriften*, *op. cit.*

La destrucción opera como un acelerador de la decadencia y produce la imposibilidad de adherir a contenidos positivos. Tiene sin embargo un fuerte carácter vocativo, asociando al discurso filosófico una especie de "*pathos* de la nada".

2) Luego, la "resolución" (*Entschlossenheit*) que, en cuanto resolución pura, resolución por la nada, resulta la filigrana filosófica de un peligroso decisionismo. Löwith escribe al respecto: "El íntimo nihilismo, más bien 'nacionalsocialismo', de este puro ser resuelto frente a la nada, inicialmente se vio oculto por ciertos rasgos que hacían pensar en una inquietud religiosa; y en efecto, Heidegger no se había aún desvinculado en aquella época de su ascendiente teológico. De este período de Friburgo recuerdo nítidamente haber visto en su escritorio retratos de Pascal y Dostoievski, y en una esquina de su habitación una *Crucifixión* expresionista. Para la Navidad de 1920 me regaló el *De imitatione Christi*, de Tomás de Kempis. Todavía en 1925 estaba convencido de que había una vida espiritual solamente en la teología, en Barth y en Gogarten. En ese entonces, tenía una relación muy estrecha con Bultmann, con el cual dictaba un seminario sobre el joven Lutero [...]. De Lutero se tomaba simplemente el *motto* inexpreso de su ontología existencial: *unus quisque robustus sit in existentia sua*, que Heidegger, carente de fe cristiana, traducía al alemán subrayando continuamente que lo importante era solamente 'que cada uno hiciera aquello de lo que era capaz', 'el propio poder-ser', es decir, la 'limitación existenciaria de la propia facticidad histórica'. Además pretendía que este 'poder' en el sentido de la posibilidad fuese un 'deber' en el sentido de la necesidad, es decir, un 'destino'".[22]

3) La tercera categoría que Löwith ataca es la "facticidad" (*Faktizität*), que en su interpretación significa "aquello que queda de la vida cuando ha sido desencarnada de todos sus *contenidos*".[23] El hecho desnudo de existir es visto en la perspectiva de una "teología atea" que ha quemado con rigor iconoclasta toda imagen positiva de la trascendencia, pero que conserva

22. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, *op. cit.*, págs. 29-30 (trad. it. cit., págs. 53-4).

23. *Ibid.*, pág. 31 (trad. it. cit., pág. 55).

una tensión y un *pathos* casi religiosos. Heidegger mismo afirmaba ser un "teólogo cristiano", lo que implicaba "una radical inquietud interior y al mismo tiempo una radical cientificidad".[24] Ello hace por cierto que el anclaje en la facticidad sea al mismo tiempo categoría filosófica y programa de vida: "Hago únicamente lo que debo y lo que creo necesario, y lo hago del modo en que soy capaz; no recorto mi trabajo filosófico sobre las metas culturales de un hoy genérico. No tengo siquiera la tendencia de un Kierkegaard. Trabajo sobre la base de mi 'yo soy' y de mi origen espiritual, que es lo que es de hecho. Y con esta facticidad que asedia la existencia".[25]

Löwith ve ya en estas categorías el vínculo latente con las sucesivas decisiones políticas y la adhesión al nacionalsocialismo: "Basta tan sólo con salir del aislamiento todavía semirreligioso y aplicar la existencia 'siempre propia de cada uno' y su necesidad a la propia 'existencia alemana' y a su destino histórico para transferir la enérgica carrera hacia el vacío de las categorías de la existencia ('decidirse por sí mismo', 'sostenerse sólo sobre sí mismo frente a la nada', 'querer el propio destino' y 'confiarse a sí mismo') al movimiento general de la existencia alemana y pasar así a la destrucción en el terreno político. Por ello no es casual que a la filosofía existencial de Heidegger corresponda en Carl Schmitt un 'decisionismo' político que aplica el 'poder-ser-total' de la existencia propia de cada uno a la 'totalidad' del Estado propio de cada uno".[26]

Con esto, queda inaugurado el catálogo de los elementos de coherencia entre el pensamiento heideggeriano y la ideología nacionalsocialista, pero se lo podría proseguir a gusto. Y Löwith resulta aún más agudo cuando simplemente describe los comportamientos del hombre Heidegger y relata cómo éstos, en un determinado momento, subordinaron la propia perspectiva filosófica a oportunidades político-culturales de la época. O bien cuando refiere episodios personales y pone en evidencia la ambigüedad y las contradicciones latentes en la personalidad de Hei-

24. *Ibid.*, pág. 30 (trad. it. cit., pág. 53).
25. *Ibid.*, pág. 30 (trad. it. cit., pág. 54).
26. *Ibid.*, págs. 30-1 (trad. it. cit., págs. 54-5).

degger. Por ejemplo cuando narra el encuentro en Roma de 1936 en ocasión de la conferencia sobre Hölderlin y recuerda que Heidegger no se quitó jamás del saco, durante todo el viaje, ni siquiera en su tiempo libre, el distintivo del partido.

Heidegger siguió estando sin embargo amargado por la creciente hostilidad de Löwith y, en privado, dejó entrever algunas observaciones irónicas. A Hannah Arendt, por ejemplo, en febrero de 1952 le escribía: Löwith "no ha comprendido evidentemente nada; en 1928 *Ser y tiempo* era para él una 'forma enmascarada de teología'; en 1946 'puro ateísmo'; ¿qué será hoy?".[27]

Con el paso de los años, sin embargo, el clima se serenó, hasta alcanzar la pacificación. El texto aquí traducido, *Zu Heideggers Seinfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, fue escrito por Löwith para el octogésimo cumpleaños de Heidegger y publicado en un cuaderno de la Academia de Ciencias de Heidelberg dedicado a la celebración del acontecimiento (*Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlass seines 80.* Geburstags von Jean Beaufret, Hans-Georg Gadamer, K. L., Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Winter, Heidelberg, 1969, págs. 36-49).[28] Éste da testimonio de la reconciliación y del juicio más equilibrado de Löwith sobre la grandeza y los límites del maestro.

5. HANS JONAS: "CAMBIO Y ESTABILIDAD"

Hans Jonas ha sido muy parco en sus juicios públicos sobre el pasado nacionalsocialista de Heidegger, y aun cuando fue forzado a emigrar en 1933 y perdió a su madre en Auschwitz, mantuvo por mucho tiempo una piadosa reserva.[29]

27. *H. Arendt-M. Heidegger, Briefe*, *op. cit.*, pág. 134 [trad. cast. cit., pág. 127].

28. Ahora reeditado en Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. 8, *op. cit.*, págs. 276-289. Para la misma ocasión Löwith publicó también una breve nota en *Martin Heidegger im Gespräch*, editado por Richard Wisser, Friburgo-Munich, Alber, 1970, págs. 38-41 (trad. it. de O. Nobili Ventura, *Colloquio con Heidegger*, Roma, Città Nuova, 1972).

29. Ha hecho público su severo juicio sobre Heidegger –aun cuando continuó considerándolo su propio maestro filosófico– en una larga entrevista autobiográfica: *Erkenntnis und Verantwortung*, Göttingen, Lamuv, 1991.

Había estudiado con Heidegger en Friburgo y luego en Marburgo. Allí había llegado a ser amigo íntimo de Hannah Arendt porque junto con ella era el único judío que frecuentaba, además de los cursos de filosofía de Heidegger, los cursos de teología de Bultmann. Con este último presentó su tesis de doctorado sobre *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930), memorable, si no por otras razones, porque allí aparece por primera vez el término "desmitologización", que tras la guerra dará nombre a un importante debate teológico promovido por Bultmann. Al gran teólogo protestante Jonas le debe además su interés por la gnosis, sobre la cual llevó a cabo una larga investigación cuya primera parte presentó en 1934 (*Gnosis und spätantiker Geist*, vol. 1: *Die mythologische Gnosis*); recién en 1954 publicó la segunda (*Von der Mythologie zur mystichen Philosophie*), sin lograr no obstante completarla como habría querido.

Jonas desarrolla su investigación histórico-erudita partiendo de una original hipótesis interpretativa, a saber, la proximidad entre la gnosis antigua y la moderna filosofía de la existencia. Es aquí interesante porque permite comprender en qué perspectiva Jonas sitúa el pensamiento de Heidegger.[30] El pensamiento gnóstico pasa a ser una clave para leer la crisis existencialista y nihilista del hombre contemporáneo: el gnosticismo es la forma más antigua del existencialismo, el existencialismo, la última forma del gnosticismo. En esta perspectiva, la analítica existenciaria desarrollada en *Ser y tiempo* aparece como un relato de la caída de la existencia individual en la finitud, y es estructuralmente comparable al relato gnóstico de la caída del alma en el abismo del mundo y del cuerpo donde ésta se siente desarraigada y prisionera. Pero a diferencia de lo que ocurre en el relato gnóstico, en *Ser y tiempo* la narración carece del marco teológico que ilumine el inicio y el fin de la historia, y es justamente esta ignorancia acerca de la proveniencia del alma individual y su destino lo que confiere a la existencia finita su tensión dramática, como una tragedia de la que no se conoce el origen o la resolución. La analítica existenciaria es entonces expresión de una visión gnós-

30. Esta proximidad es retomada y desarollada en *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963 (trad. it. *Tra il nulla e l'eternità*, editado por Giancarlo Rilke, Ferrara, Gallio, 1992).

tica y nihilista de la existencia, que no conoce ya la unidad originaria ni cree en un retorno, sino que toda ella se consuma en el horizonte vacío y dramático de la finitud.

Es una hipótesis que ilumina no sólo la obra de Heidegger sino también dos desarrollos opuestos del pensamiento contemporáneo que se han inspirado en ella, aquel que se esfuerza por repensar el contenido de la religión y la teología en la época del desencanto, hostil a la trascendencia, y aquel que desarrolla en cambio el componente ateo y nihilista de la cultura contemporánea, aceptando la facticidad y la finitud como único horizonte al interior del cual juzgar el éxito o el fracaso de la existencia, a pesar del absurdo que la amenaza.

Es sabido cómo el exilio y la guerra han marcado un quiebre en el pensamiento de Jonas no menos que en su vida. Él mismo ha contado que se vio en ese momento obligado a interrumpir sus estudios eruditos sobre la gnosis y a pensar en ausencia de libros e instrumentos de investigación.[31] Es a partir de esta necesidad que pasa a abocarse a reflexiones teóricas más generales, de principio, a través de las cuales, una vez que retoma los estudios y la enseñanza en Canadá y Estados Unidos, se abocará a la elaboración de una "filosofía del organismo viviente" y de una antropología filosófica a la altura de los desafíos que la ciencia y la técnica plantean al hombre contemporáneo. También allí, especialmente en la obra en la que culmina este itinerario, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), se advierte la presencia latente de la enseñanza heideggeriana. Jonas acepta de hecho el desafío que el último Heidegger ha lanzado como orientación para la filosofía contemporánea: pensar la técnica como fenómeno planetario y definir en ella los límites y las posibilidades de la acción humana. Y emprende una confrontación a distancia con el maestro: al igual que Heidegger, Jonas también piensa que la ética tradicional es impotente frente a los problemas planetarios que emanan de la técnica. Pero mientras que Heidegger concluye a partir de allí que la ética como tal no puede hacer nada frente a los movimientos terrestres provocados por la técnica, y que por ende la virtud y la moral tienen hoy en día sólo la belleza de fósiles extraños, Jonas busca la solución del problema en la dirección opues-

31. *Cfr.* Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung*, *op. cit.*

ta: a su juicio, las críticas heideggerianas afectan sólo la ética tradicional, concebida a escala individual, pero de lo que se trata es de pensar una ética a escala planetaria, es decir, capaz de activar una responsabilidad global que se haga cargo de las macro-acciones tecnológicas de la humanidad y de sus consecuencias.[32]

En este marco ha de leerse el texto de Jonas aquí traducido, *Wandlung und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, publicado como ensayo de apertura en la antología por el octogésimo cumpleaños de Heidegger (*Durchblicke*, Klostermann, Frankfurt, 1970, págs. 1-26).[33] Se distingue de los otros textos aquí recogidos porque no trata directamente del pensamiento o la obra del maestro ni evoca aspectos o momentos de su enseñanza, sino que delinea una reflexión antropológica que concierne a la finitud y la historicidad del hombre en su estar "entre la nada y la eternidad", ofreciendo una alternativa a la visión heideggeriana del problema.

6. OTROS POSIBLES CAPÍTULOS DE LA HISTORIA: CUESTIONES ABIERTAS

Los cinco textos aquí reunidos no son sino las intervenciones más representativas y no agotan sin duda los capítulos y episodios que una historia de la relación de Heidegger con el mundo judío debería contemplar.[34]

32. Remito para ello a lo que he escrito en *Le "paradigme perdu": l'éthique contemporaine face à la technique*, en *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt en perspective*, compilado por Gilbert Hottois, París, Vrin, 1993, págs. 163-179.

33. Además del texto de Jonas se incluyen allí las contribuciones de Heinrich Ott, Karsten Harries, Ruth-Eva Schulz-Seitz, Helmut Fahrenbach, Ernst Tugendhat, Klaus Held, Walter Hirsch, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Wolfgang Janke, Hansgeorg Hoppe, Jacques Taminiaux, Eckhard Heftrich, Gérard Granel, Rudolf Boehm, Jan Patočka, Gajo Petrovič. El texto de Jonas fue también presentado como introducción al V Congreso Internacional de Estudios Antiguos, en Bonn, el 1 de septiembre de 1969, y ha sido incluido luego en H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen,* Frankfurt, Insel, 1992, págs. 50-80.

34. Para una hipótesis especulativa sobre el problema, *cfr*. Marlène Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'heritage hébraïque*, París, Seuil, 1990 (trad. it.:

Ésta debería incorporar, en primer lugar, por ejemplo, el vínculo de Heidegger con Max Scheler, cuya madre, Sofie Fürther, era judía. Heidegger mantuvo un intenso y fructífero diálogo filosófico con Scheler, como lo testimonian la conmovedora necrológica pronunciada en clase por Heidegger al enterarse de la noticia de la repentina desaparición del amigo (19 de mayo de 1928),[35] la dedicatoria del libro de 1929 *Kant y el problema de la metafísica* y varias declaraciones epistolares.[36] Merecería también una mención la colaboración con Edith Stein en ocasión de la redacción de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, de Husserl, recopiladas por Stein y publicadas por Heidegger en 1928. También era judío otro asistente de Heidegger en Friburgo, Werner Brock, a quien se recuerda porque a comienzos de los años treinta discute con Heidegger en un seminario privado los escritos de Ernst Jünger *La movilización total* y *El trabajador*, y porque fue autor, desde el exilio, de valorables introducciones al pensamiento del maestro.[37] Debería mencionarse luego a Elisabeth Blochmann, con quien Heidegger mantuvo un largo intercambio epistolar,[38] y Helene Weiss, autora de un valioso trabajo sobre Aristóteles que comenzó bajo la dirección de Heidegger y concluyó, tras la emigración a Inglaterra, con William D. Ross.[39]

Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica, editado por M. Marassi, Milán, Vita e Pensiero, 1995).

35. M. Heidegger, "In memoriam Max Scheler", en "Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz", *Gesamtausgabe*, vol. 26 (curso universitario en Marburgo del semestre de verano de 1928), editado por K. Held, Frankfurt, Klostermann, 1978, págs. 62-3 (trad. it. *Principi metafisici della logica*, editado por G. Moretto, Génova, il melangolo, 1990, págs. 68-70).

36. *Cfr.* el postfacio de Manfred S. Frings a M. Scheler, *Späte Schriften*, Berna-Munich, Francke, 1976, págs. 362-3. En el volumen se encuentran también varios apuntes de Scheler en relación con su lectura de *Ser y tiempo*.

37. *Cfr.* W. Brock, *Introduction to Contemporary Philosophy*, Nueva York, C.U.P., 1935, págs. 87-118; id., *An Account*, en M. Heidegger, *Existence and Being*, Londres, 1949, págs. 132-248.

38. M. Heidegger-E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, editado por Joachim W. Storck, Marbach, Deutsche Schillergesellschaft, 1989 (trad. it.: *Carteggio 1918-1969*, editado por Roberto Brusotti, Génova, il melangolo, 1991).

39. H. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basel, Haus zum Falken, 1942 (reimpr. anastática: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967).

Merecería un libro entero la historia de otro ilustre discípulo judío de Heidegger entre fines de los años veinte y comienzos de los treinta: Herbert Marcuse. Graduado en germanística en Friburgo en 1922, tras algunos años de actividad editorial en Berlín, Marcuse retornó a Friburgo en 1928 –bajo la fresca impresión de la lectura de *Ser y tiempo*– para asistir a las lecciones de Heidegger y preparar con él su tesis para la enseñanza libre. De ella surgió el libro *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*.[40] Luego vino la "desilusión" de 1933, la emigración y la ruptura de relaciones. A la muerte del maestro, Marcuse evocó su relación con él en un breve texto, titulado precisamente *Desilusión*, que vale la pena citar completo:

"*Ser y tiempo* apareció en la fase de decadencia de la República de Weimar: ya se advertían la aproximación del régimen nazi, la inminente catástrofe. Pero la corriente principal de la filosofía de entonces no reflejaba en modo alguno la situación. La obra de Heidegger nos pareció a mí y a mis amigos un nuevo inicio: veíamos finalmente en su libro (y en sus lecciones, de las que teníamos los apuntes) una filosofía concreta: en ella se hablaba de existencia, de nuestra existencia, de angustia, de cuidado, tedio, etc. Y veíamos en ella también otra liberación, una liberación 'académica': la interpretación heideggeriana de la filosofía griega y del idealismo alemán, que nos daba una nueva visión de textos hacía tiempo esclerosados.

Sólo poco a poco nos dimos cuenta de que la concreción de la filosofía de Heidegger era en gran medida aparente y que una vez más se trataba de una filosofía trascendental (a escala ampliada) en la que las categorías existenciales perdían su agudeza y eran neutralizadas, difuminándose finalmente en abstracciones cada vez más elevadas. Ello se confirmó incluso cuando la 'pregunta por el ser' fue reemplazada por la 'pregunta por la técnica': de nuevo algo concreto, en apariencia relevante, que sin embargo luego caía víctima de un proceso de abstracción –una mala abstracción en la que el concepto no era superado sino perdido.

40. Frankfurt, Klostermann [1932] 1968 (trad. it.: Eraldo Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la teoria della storicità*, Florencia, La Nuova Italia, 1969).

Dejé Friburgo en enero de 1933. Ni yo ni mis amigos habíamos sabido ni advertido nada antes de 1933 de la relación de Heidegger con el nazismo. Sólo más tarde intentamos establecer una afinidad entre su filosofía y su política. Hoy me parece impúdico desmerecer la adhesión de Heidegger al régimen de Hitler como un paso en falso o un (breve) error: creo que un filósofo no puede permitirse un 'error' semejante sin renegar de su verdadera y propia filosofía."[41]

Un tratamiento en sí merecería también la relación con Emmanuel Levinas, que asistió a las lecciones de Heidegger en Friburgo en 1928-1929 y que recabó sus impresiones en forma elaborada en el volumen *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949);[42] casi contemporáneamente con el rectorado de Heidegger Levinas escribió para la revista *Esprit* uno de los diagnósticos filosóficos más agudos e iluminadores sobre la ideología nacionalsocialista.[43]

Nuestra historia no podría naturalmente ignorar la cuestión controversial del antisemitismo de Heidegger. Ya el cuadro de los nombres aquí recordados torna sin embargo improbables las acusaciones que se le han hecho en ese sentido. Basta aquí recordar al respecto una carta a Hannah Arendt del invierno de 1932-1933, en la que Heidegger rechaza indignado las acusaciones acerca de sus presuntos comportamientos antisemitas: "¡Querida Hannah! –le escribe–, las habladurías que te inquietan son calumnias, en total sintonía con otras experiencias que he debido atravesar en los últimos años. Que difícilmente podría haber yo excluido a los judíos de las invitaciones a los seminarios sur-

41. H. Marcuse, *Enttäuschung*, en *Erinnerung an Martin Heidegger*, comp. por Günther Neske, Pfullingen, Neske, 1977, págs. 162-3. Se comprenden las razones de este amargo testimonio leyendo las cartas que Marcuse y Heidegger se intercambiaron en la posguerra en torno al fenómeno del nacionalsocialismo y al compromiso político de Heidegger. Se han publicado en Peter-Erwin Jansen, *Befreiung denken – Ein politischer Imperativ. Ein Materialband zu Herbert Marcuse,* Verlag, 2000; Offenbach, 1990, págs. 135-9 (trad. it. de Marina Calloni, en *Reset*, 50, septiembre-octubre de 1998, págs. 100-3).

42. Trad. it. de Federica Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger,* Milán, Cortina, 1998.

43. E. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo* (1934), introducción de G. Agamben, Quodlibet, 1996.

ge de la circunstancia de que en los últimos cuatro semestres no he tenido *ninguna* invitación al seminario. Que no saludo a los judíos es una calumnia tan grave que la recordaré en el futuro. Para aclararte cuáles son mis relaciones con los judíos te enumero simplemente estos hechos. En este semestre estoy de licencia y por ello he hecho saber que por un tiempo, en el verano, quiero que me dejen tranquilo y que no aceptaré trabajo ni otras obligaciones. No obstante, hay alguien que, al tener que terminar urgentemente el doctorado, se ha acercado a mí y lo he aceptado: es un judío. Hay otra persona que viene a verme todos los meses para informarme de un largo trabajo (que no es una tesis de doctorado ni para la enseñanza libre) y es, nuevamente, un judío. Otra persona más me ha enviado hace algunas semanas un extenso trabajo para que lo corrigiese urgentemente: también éste es judío. Son también judíos los dos becarios a los que en los últimos tres semestres les he dado un subsidio de la *Notgemeinschaft*. Otro judío más [K. Löwith] ha obtenido a través de mí una beca para Roma. Quien quiera llamar a todo esto 'antisemitismo rabioso' que lo haga. Por otro lado, soy tan antisemita en cuestiones universitarias como lo era hace diez años en Marburgo, cuando tuve en este 'antisemitismo' mío incluso el apoyo de Jacobsthal y Friedländer [profesores judíos de arqueología y estudios de la antigüedad en Marburgo]. Esto no tiene nada que ver con mis relaciones personales con judíos (por ejemplo con Husserl, Misch, Cassirer y otros). Y mucho menos puede afectar mi relación contigo".[44]

Queda, por último, el capítulo quizá más difícil de interpretar en la historia de Heidegger con la cultura judía: aquel que debe dedicarse a Paul Celan. Su encuentro personal tuvo lugar –como es sabido– en el verano de 1967 en Friburgo, cuando el 24 de julio el poeta había sido invitado a leer en público algunas de sus poesías. Pero desde hacía tiempo existía un interés recíproco, que en el caso de Heidegger se hallaba encendido con el fuego de una verdadera pasión: "Conozco todo de él", confesa-

44. *H. Arendt-M. Heidegger, Briefe, op. cit.*, págs. 68-9. Con esto, obviamente, apenas queda abierta la cuestión del "antisemitismo" de Heidegger [trad. cast. cit., pág. 64]. *Cfr.* Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu Seiner Biographie*, Frankfurt-Nueva York, Campus, 1988 (trad. it.: *Martin Heidegger: sentieri biografici*, edición de Flavio Cassinari, prefacio de Carlo Sini, Milán, Sugarco, 1990).

ba a Gerhart Baumann en 1967.[45] Por su parte, en sus poesías y ensayos Celan revela un profundo conocimiento de los escritos del pensador de la Selva Negra. Cuando el poeta leyó sus composiciones en el Auditorium Maximum de la Universidad de Friburgo, atestado, con muchísimas personas, Heidegger estaba presente. Antes y después del acontecimiento, ambos tuvieron ocasión de hablar, pero la comunicación no fue inmediata ni sin problemas. Celan rechazó, por otra parte, fotografiarse con Heidegger. Éste no se dejó sin embargo amedrentar e invitó al poeta a su cabaña de Todtnauberg al día siguiente. Entre los temas de conversación estuvieron el nacionalsocialismo, el holocausto y el compromiso de 1933, como lo evidencian las palabras que Celan volcó en el libro de huéspedes: "Escrito en el libro de huéspedes, lo observo vuelto hacia la estrella de la fuente, con la esperanza de una palabra que viniera del corazón". Palabras luego retomadas en los versos con los que comienza el poema *Todtnauberg*, escrito una semana más tarde, el primero de agosto. Celan lo hizo imprimir en una edición de lujo por Brunidor en París y envió a Heidegger la primera copia:

Arnika, Augenstrost, der
Trunk aus dem Brunnen mit dem
Sternwürfel drauf,
in der
Hütte,
die in das Buch
– wessen Namen nahms auf
vor dem meinen? –,
die in dies Buch
geschriebene Zeile von
einer Hoffnung, heute,
auf eines Denkenden
(un-
gesäumt) kommendes
Wort
im Herzen.[46]

45. G. Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan,* Frankfurt, 1986, pág. 59 (trad. it. parcial de Camilla Miglio, *Quello che Heidegger non disse mai a Celan,* en *MicroMega,* 1997, 4, págs. 213-36).

46. "Árnica, alegría de los ojos, el / trago del pozo con el / dado de estrellas

7. PARA CONCLUIR

Queda abierta la pregunta: todo esto, para bien o para mal, ¿cómo influye en nuestro juicio acerca de las intuiciones filosóficas con las que Heidegger ha signado nuestro siglo? ¿En qué medida nos obliga a descender en el fondo inescrutable de su pensamiento para intentar capturar su magia tormentosa? Los juicios de sus admiradores y de sus críticos judíos constituyen un aporte decisivo para afrontar tales preguntas, en tanto han madurado a lo largo de extensos itinerarios interpretativos que la historia de nuestro siglo ha llenado de vivacidad vital y de dolor. Dejan atrás muchos estereotipos aún en circulación y nos devuelven una imagen barroca y profunda de Heidegger, que nos muestra el esplendor y la sombra de este maestro del siglo XX: la sombra de su obnubilación política, pero también la sombra que su pensamiento ha proyectado sobre la filosofía contemporánea, declarando sus posibilidades caducas al mismo tiempo que magistralmente la anudaba nuevamente a su tradición. Con Leo Strauss, no podemos, en conclusión, sino constatar: cuanto más comprendemos lo que Heidegger ve, más vemos lo que aún se nos escapa.

---

encima, / en La Cabaña / escrita / en el libro / – ¿qué nombres anotó / antes del mío? – / en este libro / la línea de / una esperanza, hoy, / en una palabra que adviene / (incesantemente) / de alguien que piensa / en el corazón [...]" [trad. cast.: P. Celan, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999, trad. de José Luis Reina Palazón). La expresión *ungesäumt*, "incesantemente", fue luego eliminada por Celan [y no figura en la traducción española citada; la repongo aquí (n. del t.)]. *Cfr.* J. Felstiner, *Paul Celan. Poet, Survivor, Jew*, Nueva York, 1996, cap. 15.

Sobre Heidegger

Introducción al existencialismo de Heidegger

Leo Strauss

El existencialismo ha recordado a muchos que el pensamiento es incompleto y defectuoso si el ser que piensa, el individuo que piensa, se olvida a sí mismo en pos de aquello que es. Es la antigua advertencia de Sócrates.

Pensemos en Teodoro en el *Teeteto*: el hombre puramente objetivo que se pierde completamente en su contemplación de los objetos matemáticos, que nada sabe respecto a sí mismo y sus semejantes, y en particular respecto a sus defectos. El teórico no es una mente pura, un observador de indicios. Por ejemplo, la pregunta "¿qué soy?" o "¿quién soy?" no puede recibir una respuesta de la ciencia, en la medida en que ello significaría que hay algunos Teodoros, olvidados de sí, que se han impuesto por medio del método científico a los límites del alma humana. Dado que si no los han dominado, si sus resultados son necesariamente provisorios e hipotéticos, es al menos posible que lo que podamos encontrar examinándonos a nosotros mismos y nuestra situación honestamente, sin la valoración y la exigencia del conocimiento científico, sea más útil para la ciencia.

El existencialismo es una escuela de pensamiento filosófico. Su nombre no es como el del platonismo, el epicureísmo o el tomismo: el existencialismo es un movimiento sin nombres propios, como el pragmatismo y el positivismo. Esto puede sin embargo conducirnos a error. El existencialismo debe su imponente relevancia a un solo hombre: Heidegger. Heidegger por sí mismo puso en marcha una transformación tan radical del pensamiento

filosófico que está revolucionando todo el pensamiento en Alemania y en Europa continental, y que comienza a extender su influencia a los países anglosajones. No me sorprende este efecto. Recuerdo la impresión que me produjo escucharlo por primera vez, recién graduado, en 1922. Hasta ese momento, como muchos de mis contemporáneos en Alemania, me había visto particularmente afectado por Max Weber: por su intransigente devoción por la honestidad intelectual, por su apasionada devoción por la idea de ciencia –una devoción que se unía a una profunda inquietud respecto del significado de la ciencia. Cuando me dirigía hacia el norte de Friburgo, donde Heidegger enseñaba por entonces, vi en Frankfurt a Franz Rosenzweig, cuyo nombre será siempre recordado cada vez que personas versadas en el tema se refieran al existencialismo, y le hablé de Heidegger. Le dije que Weber, en comparación con Heidegger, me parecía un "huérfano" en cuanto a precisión, profundidad y competencia.

No había visto nunca antes tanta seriedad, profundidad y concentración en la interpretación de los textos filosóficos. Había escuchado la interpretación que Heidegger daba de ciertos pasajes de Aristóteles y algún tiempo después escuché a Werner Jaeger en Berlín interpretar los mismos textos: la compasión me exige limitar mi comparación a la observación de que no había comparación.

Gradualmente, el alcance de la revolución en el pensamiento que Heidegger estaba preparando se nos hizo patente a mí y a mi generación. Veíamos con nuestros propios ojos que no había habido en el mundo un fenómeno similar desde los tiempos de Hegel. Logró en un brevísimo tiempo destronar las escuelas filosóficas constituidas en Alemania. Hubo un famoso debate entre Heidegger y Cassirer en Davos que reveló a quien estuviera dispuesto a verlo la desorientación y la vacuidad de este insigne representante de la filosofía académica oficial. Cassirer fue un discípulo de Hermann Cohen, el fundador de la escuela neokantiana, que había elaborado un sistema de filosofía en cuyo centro se situaba la ética. Cassirer había transformado el sistema de Cohen en un nuevo sistema filosófico del que la ética había desaparecido por completo. La había eliminado tácitamente, sin haber hecho frente al problema. *Heidegger sí hizo frente al problema.* Declaró que la ética era imposible y su ser se hallaba por completo permeado de la conciencia de que así se abría un abismo.

Antes de que Heidegger se afirmara como el filósofo alemán más importante, quisiera decir que el único filósofo alemán de la época era Edmund Husserl. La crítica de Heidegger a la fenomenología husserliana resultó decisiva. Y lo fue precisamente porque consistía en una radicalización de la pregunta y el modo de interrogar de Husserl. Husserl me dijo una vez que se había formado en la escuela neokantiana de Marburgo, que los neokantianos eran superiores a todas las otras escuelas filosóficas alemanas pero que habían cometido el error de comenzar por el techo. Procuraba decir lo siguiente. El tema fundamental del neokantismo de Marburgo era el análisis de la ciencia. Pero la ciencia, enseñaba Husserl, deriva de nuestro conocimiento primario del mundo de las cosas: la ciencia no es la comprensión humana perfecta del mundo sino una específica modificación de cierta comprensión precientífica. La génesis significativa de la ciencia a partir de la comprensión precientífica es un *problema*: el tema primario es la comprensión filosófica del mundo precientífico y sobre todo, en primer lugar, el análisis de la cosa percibida con los sentidos. Según Heidegger, el propio Husserl comenzó por el techo: la cosa percibida de un modo meramente sensible es ella misma derivada; no existen en primer lugar cosas percibidas con los sentidos y luego las mismas cosas en tanto dotadas de valor o con capacidad de influir sobre nosotros. Nuestra comprensión primaria del mundo no es una comprensión de las cosas como objetos sino aquello que los griegos designaban mediante el término *pragmata*. El horizonte al interior del cual Husserl había analizado el mundo de la comprensión científica era la conciencia pura en cuanto ser absoluto. Heidegger ponía en cuestión semejante orientación al remitir al hecho de que el tiempo interno que pertenece a la conciencia no puede comprenderse si se hace abstracción del hecho de que este tiempo es necesariamente finito y que incluso se halla constituido por la *mortalidad* del hombre.

El mismo efecto que Heidegger produjo hacia el final de los años veinte y en los primeros años de la década del treinta en Alemania se extendió rápidamente a toda la Europa continental. Hoy, si se prescinde del neotomismo y del marxismo vulgar y sofisticado, no hay ya sistemas filosóficos. Todos los sistemas filosóficos racionales y liberales han perdido su significado y su poder. Se puede deplorar que así sea, pero no me atrevo a obli-

garme a creer en sistemas filosóficos que se han revelado inadecuados. Temo que debamos hacer un enorme esfuerzo para poder encontrar una base sólida para el racionalismo liberal. Sólo un gran pensador podría ayudarnos en esta coyuntura intelectual. Pero he aquí la gran desgracia: el único gran pensador de nuestro tiempo es Heidegger.

La única pregunta que tiene cierta relevancia es, naturalmente, si la doctrina de Heidegger es verdadera o no. Pero esta misma pregunta nos conduce a error dado que nada dice sobre el problema de la competencia, de quién es competente para juzgarlo. Quizá sólo los grandes pensadores sean verdaderamente competentes para juzgar el pensamiento de los grandes pensadores. Heidegger trazaba una distinción entre los filósofos y aquellos para los cuales la filosofía es idéntica a la historia de la filosofía. Distinguía, en otras palabras, entre el pensador y el estudioso. Yo sé que sólo soy un estudioso. Pero sé también que la mayor parte de quienes se dicen filósofos son, por lo general, en el mejor de los casos, estudiosos. El estudioso depende radicalmente de la obra de los grandes pensadores, de los hombres que han hecho frente a los problemas sin quedar aplastados por autoridad alguna. El estudioso es cauto: metódico, no temerario. No escapa a nuestra vista, como los grandes pensadores, entre cumbres y nieblas que nos son inaccesibles. Los grandes pensadores, sin embargo, al tiempo que son así de temerarios, son también mucho más cautos que nosotros: ven trampas donde nosotros estamos seguros del suelo que pisamos. Nosotros, los estudiosos, vivimos en un círculo encantado, con el corazón ligero, como los dioses homéricos, protegidos por los problemas de los grandes pensadores. El estudioso sólo es posible por el hecho de que los grandes pensadores disienten. Su desacuerdo crea la posibilidad para nosotros de reflexionar sobre sus diferencias, de preguntarnos cuál de ellos tenía razón. Podemos pensar que las alternativas posibles han sido agotadas por los pensadores del pasado. Podemos intentar clasificar sus doctrinas y hacer con ellas una especie de herbario, y pensar en observarlo desde lo alto de un mirador. Pero no podemos excluir la posibilidad de que en el futuro nazcan otros grandes pensadores –en el 2200 en Birmania– cuya posibilidad no habíamos previsto en absoluto en nuestros esquemas. Porque, ¿quiénes somos nosotros para creer que hemos encontrado los límites de las

posibilidades humanas? En síntesis, nos ocupamos de reflexionar sobre lo poco que comprendemos aquello que los grandes pensadores han dicho.

Aplico todo lo que he dicho a mi situación frente a Heidegger. Un anciano psicólogo famoso con el que me encontré en Europa me dijo que, en su opinión, no era aún posible formarse un juicio acerca del significado y la verdad de la obra de Heidegger. Esta obra cambió de dirección intelectual de un modo tan radical que será necesario un largo período de tiempo para comprender adecuadamente de un modo al menos aproximado lo que significa. Cuanto más comprendo lo que Heidegger ve, más veo lo que todavía se me escapa. Lo más estúpido que podría hacerse sería cerrar los ojos ante su obra o rechazarla.

Existe una justificación en alguna medida respetable para hacerlo. Heidegger se convierte en nazi en 1933. Ello no se debió a un mero error de juicio por parte de un hombre que habitaba en altas cumbres que se erguían muy por encima de la llanura de la política. Cualquiera que hubiera leído su primera gran obra y no hubiera perdido de vista el bosque tras los árboles habría podido ver la afinidad de temperamento entre Heidegger y los nazis. ¿Cuál era el significado práctico, es decir, serio, del desprecio por la racionalidad y el elogio de la resolución sino apoyar ese movimiento extremista? Cuando era rector de la Universidad de Friburgo, en 1933, Heidegger pronunció un discurso oficial en el que se identificaba a sí mismo con el movimiento que entonces asolaba a Alemania. Heidegger no se ha atrevido aún a mencionar ese discurso en la lista, por lo demás completa, de sus obras que aparece de tanto en tanto en la cubierta de sus publicaciones recientes. En 1953 publicó un libro, *Introducción a la metafísica*, que consistía en lecciones dictadas en 1935, en el cual habla de la grandeza y la dignidad del movimiento nacionalsocialista. En el prefacio, escrito en 1953, señaló que todos los errores habían sido corregidos.

El caso de Heidegger recuerda en cierta medida el de Nietzsche. Naturalmente, Nietzsche no se habría alineado con Hitler. Sin embargo, hay un innegable parentesco entre el pensamiento de Nietzsche y el fascismo. Si, al tener en mente una nueva aristocracia, se refuta con una pasión como la de Nietzsche la monarquía constitucional conservadora y la democracia, la pasión del rechazo será mucho más eficaz que las puntualizacio-

nes, necesariamente más sutiles, sobre el carácter de la nueva nobleza, para no hablar de la bestia rubia.

La acción política apasionada contra los movimientos antes mencionados es absolutamente justa pero no suficiente. Sobre todo políticamente. ¿No existen acaso peligros que amenazan la democracia no sólo desde el exterior sino desde el interior? ¿No hay un problema de la democracia, de la democracia industrial de masas? Los viejos prelados oficiales de la democracia, con su amable racionalidad, no fueron lo suficientemente razonables como para prepararnos para nuestra actual situación: la decadencia de Europa, el peligro para Occidente, para toda la herencia occidental, que es al menos tan grande e incluso más grande que el que amenazó a la civilización mediterránea alrededor del siglo IV de la era cristiana. Nietzsche describió en una ocasión la transformación que tuvo lugar en Europa continental en la segunda mitad del siglo XIX. La lectura de la plegaria matinal había sido reemplazada por la lectura del periódico: no cada día lo mismo, el mismo llamado al deber absoluto y al destino sublime del hombre, sino más bien cada día algo nuevo, sin llamado alguno al deber o al destino sublime; la especialización, es decir, un saber siempre mayor respecto de algo cada vez menor; la imposibilidad práctica de concentrarse en las poquísimas cosas esenciales de las que depende enteramente la integridad humana; la especialización compensada por una falsa universalidad, por la estimulación sin verdadera pasión de todo tipo de intereses y curiosidades, el peligro del filisteísmo universal y del conformismo creciente.

Dirijamos la mirada por un momento al problema judío. La nobleza de Israel es literalmente, y más allá de todo otro elogio, la única luz para el judío contemporáneo consciente de sus propios orígenes. Y sin embargo, Israel no ofrece una solución al problema judío. ¿La tradición "judeo-cristiana"? Eso significa oscurecer u ocultar diferencias de peso. Sólo puede haber pluralismo cultural, parece, al precio de aplanar todas las diferencias.

Sería totalmente indigno de nosotros, en cuanto seres pensantes, no escuchar a los críticos de la democracia –incluso si son enemigos de la democracia– puesto que son hombres que piensan (y especialmente grandes pensadores) y no idiotas que parlotean.

El existencialismo hace un llamado a cierta experiencia, la angustia (*Angst*) como experiencia fundamental a la luz de la

cual todo debe comprenderse. Tener esta experiencia es una cosa, considerarla la experiencia fundamental es otra. Es decir, su carácter fundamental no está dado por la experiencia misma: sólo puede estarlo por la argumentación. Esta última puede resultar invisible dado que está implícita en lo generalmente admitido en nuestro tiempo. Aquello que se admite generalmente puede implicar, pero sólo implicar, un descontento fundamental que es vagamente advertido sin ser afrontado. Dado este contexto, la experiencia a la que se refiere el existencialismo aparecerá como una revelación, como la revelación, como la interpretación auténtica del malestar fundamental. Pero se requiere algo más, también generalmente admitido en nuestra época: el malestar vagamente consciente debe considerarse esencial al hombre, y no sólo al hombre de hoy. No obstante, este malestar vagamente consciente es claramente un fenómeno de esta época. Asumamos, de todos modos, que este malestar incluye todo lo que las épocas pasadas han pensado o que es el resultado de aquello que las épocas pasadas han pensado. En tal caso, el malestar vagamente consciente es el fruto natural de todos los esfuerzos humanos precedentes; no es posible retorno alguno a una interpretación más antigua de éste. Ahora bien, ésta es una segunda perspectiva hoy generalmente aceptada (con prescindencia del malestar fundamental que se percibe vagamente sin afrontarlo); este segundo elemento es la fe en el progreso.

He recordado ya la conocida expresión: sabemos cada vez más sobre menos cosas. ¿Qué significa esto? Significa que la ciencia moderna no ha mantenido la promesa que hizo desde sus comienzos hasta fines del siglo XIX: la de revelarnos el verdadero carácter del universo y la verdad acerca del hombre. En *The Education of Henry Adams* tenemos un documento memorable del cambio en el carácter y las pretensiones de la ciencia que se produjo hacia fines del siglo pasado en el público en general y que desde entonces ha crecido en alcance e intensidad. Todos conocen la afirmación de que los juicios de valor no le están permitidos al científico en general y al científico social en particular. Ciertamente, esto significa que la ciencia, al tiempo que ha acrecentado el poder del hombre en una medida inimaginable para la humanidad pasada, es absolutamente incapaz de decir al hombre cómo usar ese poder. La ciencia no puede decir al hombre si es mejor usar ese poder de un modo sabio y benévolo o de un modo

estúpido y diabólico. De aquí se sigue que la ciencia es incapaz de fijar su propio significado y de responder a la pregunta de si la ciencia es buena y en qué sentido. Estamos entonces frente a un enorme aparato cuyas dimensiones crecen continuamente y que no tiene ningún significado. Si un científico dijera, como lo hacía aún el Mefistóteles de Goethe, que la ciencia y la razón son la más alta facultad del hombre, se le diría que no está hablando como científico sino que está dando juicios de valor, cosa totalmente injustificada desde el punto de vista de la ciencia.

Alguien ha hablado de una huida de la razón científica. Esta huida no se debe a perversidad alguna sino a la ciencia misma. Recuerdo vagamente la época en que la gente argumentaba del siguiente modo: negar la posibilidad de juicios de valor científicos o racionales significa admitir que todos los valores son de igual rango; y eso significa que el respeto de todos los valores, la tolerancia universal, es el dictado de la razón científica. Pero esa época ha quedado atrás. Hoy escuchamos decir que ninguna conclusión puede extraerse de la igualdad de todos los valores, que la ciencia no legitima (ni, en verdad, prohíbe) que extraigamos conclusiones racionales de los descubrimientos científicos. El supuesto según el cual deberemos actuar racionalmente y por ello el hecho de dirigirnos a la ciencia para obtener información fiable se halla absolutamente fuera de la jurisdicción y los intereses de la ciencia en sentido estrecho. La huida de la razón científica es la consecuencia de la huida de la ciencia de la razón, de la noción de que el hombre es un ser racional que degrada su ser si no actúa racionalmente. Huelga decir que una ciencia que no permite juicios de valor no tiene ya posibilidad alguna de hablar de progreso, excepto en el sentido, humanamente irrelevante, del progreso científico: por consiguiente, el concepto de progreso ha sido reemplazado por el concepto de cambio. Si la ciencia y la razón no pueden responder a la pregunta "¿para qué la ciencia?", entonces la ciencia o la razón dicen en efecto que la opción por la ciencia no es racional: se pueden elegir de un modo igualmente justificado mitos que nos plazcan o nos satisfagan de igual modo. Por otra parte, la ciencia no se concibe más a sí misma como la perfección de la mente humana, sino que admite que se basa sobre hipótesis fundamentales que nunca serán más que hipótesis. Toda la estructura de la ciencia no se sostiene sobre necesidades evidentes. Si es así, la elección de una

perspectiva científica carece de fundamentos tanto como la elección de cualquier perspectiva alternativa. Pero, ¿qué otra cosa significa esto sino que el científico sagaz descubre como fundamento de su ciencia y de su opción por la ciencia una elección sin fundamento, un abismo? De hecho, una interpretación científica de la elección entre una perspectiva científica y una alternativa ya presupone la aceptación de la perspectiva científica. La libertad fundamental es la única cosa no hipotética; todo el resto reposa sobre esa libertad fundamental. Estamos en pleno existencialismo.

Cualquiera podría decir que, por sí misma, la ciencia, como el positivismo ingenuo y estúpido, carece naturalmente de defensas contra el ataque existencialista. Pero nosotros no disponemos de una filosofía racional que retome el hilo allí donde la ciencia y la filosofía lo han dejado caer, una filosofía para la cual el existencialismo poético, emotivo, no sea una amenaza. Yo mismo he buscado largamente: ¿dónde encontrar esta filosofía racional? Si omito al neotomismo, ¿dónde encontrar hoy al filósofo que se atreva a decir que se halla en posesión de la verdadera metafísica y la verdadera ética, que nos revela de un modo racional y universalmente válido la naturaleza del ser y el carácter de la buena vida? Naturalmente, podemos sentarnos a los pies de los grandes filósofos de la Antigüedad, Platón y Aristóteles. Pero, ¿quién se atrevería a decir que la doctrina de las ideas, como la propusiera Platón, o la doctrina aristotélica del *noûs*, que sólo se piensa a sí mismo y se halla en una relación esencial con el eterno universo visible, es la doctrina verdadera? Aquellos que, como yo, tendemos a sentarnos a los pies de los grandes filósofos antiguos, ¿no estamos expuestos al peligro de aquel eclecticismo temeroso que no resistirá ni un solo golpe de quienes sean capaces de recordar la unidad de intención y de inspiración que caracteriza a todo pensador que merece ser llamado grande? Al considerar el gran desacuerdo entre los grandes pensadores del pasado, ¿es posible apelar a ellos sin pulir todos los ángulos? El lugar de la filosofía tradicional es entonces ocupado cada vez más por lo que en su país de origen fue llamado *Weltanschauungslehre*.

Desde esta perspectiva general debe admitirse que no podemos remitirnos a ninguna de las teorías metafísicas o éticas verdaderas que pudieren rastrearse en los grandes pensadores del

pasado. Debe admitirse que existen innumerables maneras de responder a las preguntas fundamentales e infinitas clases de presuposiciones absolutas, como las llamaba Collingwood, ninguna de las cuales puede decirse racionalmente superior al resto. Esto significa el abandono de la idea misma de verdad en el sentido en que la filosofía racional siempre la ha comprendido. Significa, como en el caso de las ciencias sociales, que la elección de cualquiera de estas presuposiciones es infundada y nos conduce nuevamente al abismo de la libertad –para no hablar del hecho de que cualquier doctrina hecha de visiones totalizantes presupone que las posibilidades fundamentales son accesibles o que la creatividad humana fundamental ha alcanzado su cima–. Por otro lado, existe una desproporción radical entre los grandes pensadores y el estudioso que compara diferentes filosofías y no hace frente directamente a las preguntas fundamentales ni reconoce su significado primario como preguntas que indican una sola respuesta. Aquél se halla separado de éste por un profundo abismo creado por su propia pretensión de conocer el carácter utópico de la filosofía originaria misma. ¿Cómo podríamos creerle cuando sostiene que se encuentra en condiciones de comprender a los pensadores como ellos querían y debían ser comprendidos, si es necesario ordenar y clasificar sus teorías? ¿Tenemos suficiente familiaridad con la historia de la filosofía como para no caer víctimas, ni por un momento, de la ilusión inocente de que, mientras que puede haber profundos desacuerdos entre los filósofos racionales desde todo otro punto de vista, éstos se hallan en un feliz acuerdo con respecto a la conducta humana? Hay sólo una posible vía de escape de la situación en la cual la doctrina de las visiones totalizantes se encuentra y ésta consiste en encontrar la base de la variedad de visiones comparativas en el alma humana o, dicho en términos más generales, en la condición humana. Si se da este paso indispensable, estamos ya, nuevamente, a las puertas del existencialismo.

Hay otra manera muy usual de resolver el así llamado problema de los valores. Se dice que debemos adoptar ciertos valores y que es natural que adoptemos los de nuestra sociedad. Sin embargo, si el significado de la ciencia misma depende de los valores, los valores son nuestros principios más elevados. Ahora bien, es imposible pasar por alto la relación de los principios de nuestra sociedad con nuestra sociedad y la dependencia de los

principios de la sociedad. Lo que significa que, dicho en general, los principios, el así llamado sistema categorial o de esencias, hunden sus raíces en última instancia en lo particular, en algo que existe. La existencia precede a la esencia. De hecho, ¿qué otra cosa se quiere decir cuando se dice, por ejemplo, que la teoría del derecho natural estoico tiene sus raíces en la decadencia de la *polis* griega y en el surgimiento del imperio griego?

En ocasiones se intenta evitar la dificultad indicada diciendo que debemos adoptar los valores de nuestra sociedad. Esto es absolutamente imposible para personas serias. No podemos hacerlo a menos que pongamos en cuestión el valor de los valores de nuestra sociedad. Aceptar los valores de la propia sociedad porque son los valores de la propia sociedad significa sencillamente evadirse de la propia responsabilidad; significa no hacer frente a la situación, es decir, al hecho de que cada uno debe hacer su propia elección; significa huir del propio sí mismo. Encontrar la solución a nuestro problema en la aceptación de los valores de nuestra sociedad significa hacer del filisteísmo un deber y olvidar la diferencia entre verdaderos individuos y sepulcros blancos.

El malestar que hoy se advierte sin afrontárselo puede expresarse con una sola palabra: relativismo. El existencialismo admite la verdad del relativismo pero comprende que el relativismo, lejos de ser una solución o quizás un alivio, es funesto. El existencialismo es la reacción de personas serias a su propio relativismo.

El existencialismo comienza, entonces, con la toma de conciencia de que en el fundamento de todo conocimiento objetivo y racional descubrimos un abismo. Toda verdad, todo significado es visto en última instancia como fundado en la libertad del hombre y en ninguna otra cosa. Desde un punto de vista objetivo, en última instancia, no hay sino ausencia de significado, la nada. Esta nada puede experimentarse en la angustia, pero una experiencia semejante no puede hallar expresión objetiva porque no puede llevarse a cabo desinteresadamente. El hombre da libremente origen al significado; le da origen al horizonte, a la presuposición absoluta, al ideal, al proyecto dentro del cual la comprensión y la vida son posibles. El hombre es el hombre en virtud de un proyecto que forma un horizonte, de un proyecto no fundado, de un proyecto yecto. Más precisamente, el hombre vive siempre dentro de un horizonte semejante sin ser consciente

de su carácter; toma su mundo simplemente como dado, es decir, se encuentra perdido. Pero puede rescatarse de este desarraigo y asumir la responsabilidad de aquello que posee de un modo desarraigado e inauténtico. El hombre es esencialmente un ser social: ser un ser humano significa estar con otros seres humanos. Ser de un modo auténtico significa estar con los otros de un modo auténtico: ser sí mismo es incompatible con un ser falso en relación con los otros. Así parecería existir la posibilidad de una ética existencial, que debería no obstante ser una ética estrictamente formal. En todo caso, Heidegger no creyó jamás en la posibilidad de una ética.

Ser un ser humano significa ser en el mundo. Ser auténtico significa ser auténtico en el mundo; aceptar las cosas en el mundo como meramente fácticas y el propio ser como meramente fáctico; o arriesgarse a sí mismo con decisión, despreciando las falsas certezas (y todas las certezas objetivas son falsas). Sólo si el hombre es de este modo, las cosas del mundo se le revelarán como son. La preocupación por la certeza objetiva restringe necesariamente el horizonte. Conduce a la consecuencia de que el hombre erige en torno de sí una red artificial que le oculta el abismo del cual debe ser consciente para ser realmente humano. Vivir peligrosamente significa pensar arriesgando.

Estamos en última instancia frente a la mera facticidad o contingencia. Pero, ¿no somos capaces y no estamos incluso obligados a hacernos la pregunta por las causas de nosotros mismos y de las cosas del mundo? En efecto, no podemos no hacer la pregunta del desde dónde o del dónde o del todo. Pero no conocemos ni podemos conocer el desde dónde. El hombre no puede comprenderse a sí mismo a la luz del todo, a la luz de su origen o de su fin. Esta irremediable ignorancia es la base de su desarraigo, el núcleo de la condición humana. Con esta tesis el existencialismo restaura la concepción kantiana de la incognoscibilidad de la cosa en sí o de la capacidad humana de aprehender el hecho de su propia libertad en los límites del conocimiento objetivo y como fundamento de su conocimiento objetivo. Pero en el existencialismo no se da ley objetiva ni existe un más allá.

Se torna entonces necesario hacer lo más explícito posible el carácter de la existencia humana; poner en primer plano la pregunta: "¿Qué es la existencia humana?" y sacar a la luz la estructura esencial de ella. Esta indagación es llamada por Heidegger

analítica existenciaria. Heidegger concibió la analítica existenciaria desde un comienzo como ontología fundamental. Eso significa que aún retoma la pregunta de Platón y Aristóteles: "¿Qué es el ser? ¿Qué es aquello en virtud de lo cual se dice que todo ente existe?". Heidegger acordaba con Platón y Aristóteles no sólo respecto al hecho de que la pregunta por el sentido del ser era la pregunta fundamental; acordaba con ellos también en cuanto al hecho de que la pregunta fundamental debe estar dirigida a aquel ente que es de la manera más enfática y categórica. No obstante, mientras que para Platón y Aristóteles ser en el sentido más elevado quería decir ser *siempre*, Heidegger sostiene que ser en el sentido más elevado significa *existir*, es decir, *ser* en el modo en que el hombre *es*: el ser en el sentido más elevado está constituido por la mortalidad.

La filosofía pasa entonces a ser la analítica existenciaria que saca a la luz las estructuras esenciales, el carácter inmutable de la existencia. Nos preguntamos entonces: ¿no es la nueva filosofía, pese a la diferencia de contenido, una filosofía objetiva, racional? ¿Y es comparable a la analítica trascendental kantiana de la subjetividad? ¿No asume también la nueva filosofía el carácter de un conocimiento absoluto, de un conocimiento acabado, de un conocimiento final, de un conocimiento infinito? No, la nueva filosofía está necesariamente basada en un ideal específico de existencia. No se puede analizar la existencia desde un punto de vista neutral; es necesario haber hecho una elección que no está sometida a examen para poder estar abiertos al fenómeno de la existencia. El hombre es un ser finito e incapaz de conocimiento absoluto; su propio conocimiento de su finitud es finito. Se puede incluso decir: el compromiso puede comprenderse solamente a partir de una comprensión ella misma comprometida, o que es ella misma un compromiso específico. O bien, la filosofía existencial es una verdad subjetiva en relación con la verdad subjetiva. Para decirlo en términos generales, la filosofía racional ha estado guiada por la distinción entre aquello que es objetivo, que es verdadero, y lo subjetivo, que es opinión (o por un equivalente de esta distinción). Sobre la base del existencialismo aquello que antes era llamado objetivo se revela superficial (problemático) y aquello que antes era llamado subjetivo se revela como profundo, asertórico –con la advertencia de que no es apodíctico.

El gran logro de Heidegger fue la exposición coherente de la experiencia de la existencia, una exposición coherente basada en la experiencia de existir. Kierkegaard había hablado de existencia pero dentro del horizonte tradicional, es decir, en el horizonte de la tradicional distinción entre esencia y existencia. Heidegger intentó comprender la existencia a partir de la existencia.

No obstante, la analítica existenciaria se hallaba expuesta a serias dificultades que, a la postre, condujeron a Heidegger a hallar una base fundamentalmente nueva, es decir, a romper con el existencialismo. Mencionaré algunas de estas dificultades. En primer lugar, Heidegger pretendía que la filosofía se liberase completamente de las nociones tradicionales o heredadas de las formas precedentes de pensamiento. Se refería en particular a conceptos de origen teológico cristiano, aun cuando su propia comprensión de la existencia fuese de origen cristiano (conciencia, culpa, ser para la muerte, angustia). En segundo lugar, el hecho de que la analítica existenciaria se basara en un ideal específico de existencia conducía a preguntarse si ese análisis no era fundamentalmente arbitrario. En tercer lugar, la analítica existenciaria concluía con la afirmación de que la forma más elevada de conocimiento era el conocimiento finito de la finitud; y sin embargo, ¿cómo puede la finitud ser vista como finitud si no a la luz de la infinitud? O, en otras palabras, se decía que no podíamos conocer el todo, pero, ¿no supone ello el conocimiento del todo? El profesor Hocking expuso de un modo muy claro esta dificultad de la siguiente manera: el *deséspoir* presupone el *éspoir* y el *éspoir* presupone el amor; ahora bien, ¿no es el amor el fenómeno fundamental y no la desesperación? ¿No es el fundamento último Dios, aquello que el hombre ama en grado máximo? Estas objeciones, que Heidegger se hacía a sí mismo, eran las mismas objeciones que Hegel había hecho a Kant. Las objeciones mencionadas parecerían conducir a la consecuencia de que no se puede escapar de la metafísica: Platón y Aristóteles. Heidegger refuta esta consecuencia. El retorno a la metafísica es imposible. Pero lo que es necesario es una repetición de lo que la metafísica pretendía en un plano completamente diferente. La existencia no puede ser la clave para la comprensión de aquello en virtud de lo cual todos los entes son. La existencia debe más bien comprenderse a la luz de aquello en virtud de lo cual todos los entes son. Desde

este punto de vista, la analítica existenciaria parece formar aún parte del subjetivismo moderno.

He trazado un paralelo entre la relación de Heidegger con el existencialismo y la relación de Hegel con Kant. Se puede decir que Hegel ha sido el primer filósofo en ser consciente de que la propia filosofía pertenece al propio tiempo. La crítica heideggeriana al existencialismo puede entonces expresarse del siguiente modo. El existencialismo pretende ser la intuición del carácter esencial del hombre, la intuición última que en cuanto tal pertenecería al tiempo final, a la consumación del tiempo. Y sin embargo, el existencialismo niega la posibilidad de una consumación del tiempo: el proceso histórico es inextinguible; el hombre es, y siempre será, un ser histórico. En otras palabras, el existencialismo pretende ser la comprensión de la historicidad del hombre y no obstante no reflexiona sobre su propia historicidad, sobre su pertenencia a una específica situación del hombre occidental. Resulta por ello necesario volver del individuo existente de Kierkegaard –quien no siente sino desprecio por la concepción hegeliana del hombre en términos de historia universal– a la concepción hegeliana. La democracia liberal o, más precisamente, una democracia liberal que ha perdido toda certeza sobre sí misma y su futuro, puede verse como la situación a la que pertenece el existencialismo. El existencialismo pertenece a la decadencia de Europa.

Esta intuición tiene graves consecuencias. Volvamos por un momento a Hegel. La filosofía de Hegel sabía que pertenecía a un tiempo específico. Como consumación o perfección de la filosofía, ésta pertenecía a la situación posrevolucionaria, a la Europa unida bajo Napoleón: no feudal, capaz de ofrecer igualdad de oportunidades, de promover la libre empresa, pero bajo un gobierno fuerte que no dependía de la voluntad de la mayoría y que sin embargo expresaba la voluntad general que es la voluntad razonable de cada uno. En otras palabras: el reconocimiento de los derechos del hombre o de la dignidad de cada ser humano y un jefe de Estado monárquico administrado por una burocracia de primer orden y altamente leal. La sociedad así concebida era la sociedad última. La historia había llegado a su término precisamente porque la realización de la filosofía se había hecho posible. El búho de Minerva levanta vuelo en el ocaso. La realización de la historia y el inicio de la decadencia de Europa, de

Occidente, dado que todas las otras culturas han sido absorbidas por Occidente, es el comienzo de la decadencia de la humanidad. No hay futuro para la humanidad. Casi todos se revelaron contra la conclusión de Hegel y nadie con mayor fuerza que Marx. Éste sacó a la luz el carácter insostenible del orden posrevolucionario y el problema de la clase obrera con todas sus implicancias. Emerge la visión de una sociedad mundial que presupone y fija para siempre la completa victoria de la ciudad sobre el campo, o de Occidente sobre Oriente, victoria que haría posible las potencialidades plenas de cada uno sobre la base del hecho de que el hombre se ha colectivizado completamente. El hombre de la sociedad mundial, que es perfectamente libre, lo es en última instancia porque ha sido abolida toda especialización, toda división del trabajo; toda división del trabajo es vista como producto, en última instancia, de la propiedad privada. El hombre de la sociedad mundial va a cazar por la mañana, pinta al mediodía, filosofa por la tarde, trabaja en su jardín al caer el sol. Es un perfecto hacer de todo.

Nadie puso en cuestión esta visión comunista con más energía que Nietzsche. Éste identificó al hombre de la sociedad mundial comunista con el último hombre, es decir, con la extrema degradación del hombre. Ello no significaba, sin embargo, que Nietzsche aceptara la sociedad no comunista del siglo XIX o su futuro.

Como todos los conservadores de Europa continental, veía en el comunismo solamente la realización coherente del igualitarismo democrático y de aquella pregunta liberal de libertad que no era una "libertad para" sino sólo una "libertad de". Pero, a diferencia de los conservadores europeos, Nietzsche comprendió que el conservadurismo en cuanto tal está condenado, porque todas las posiciones meramente defensivas se hallan condenadas. El futuro era de la democracia y del nacionalismo. Y ambos eran concebidos por Nietzsche como incompatibles con aquello que consideraba como la tarea del siglo XX. Veía al siglo XX como la edad de las guerras mundiales que conduciría al dominio planetario. Si el hombre había de tener un futuro, este dominio debería ejercerlo una Europa unida. Y la enorme tarea de una edad de hierro semejante no podría ser llevada a cabo, pensaba, por gobiernos débiles e inestables que dependieran de la opinión pública democrática. La nueva situación requería el surgimiento

de una nueva aristocracia. Debía ser una nueva nobleza, una nobleza formada por un nuevo ideal. Éste es el significado más obvio, y por esta razón el más superficial, de su noción de superhombre: todas las nociones precedentes de la grandeza humana no pondría al hombre en condiciones de hacer frente a la responsabilidad infinitamente más alta de la edad planetaria. Los gobernantes invisibles de un futuro posible serían los filósofos del futuro. No es por cierto exagerado decir que nadie ha hablado con mayos grandeza y nobleza que Nietzsche de lo que un filósofo es. Lo que no significa negar que los filósofos del futuro, como Nietzsche los describía, recuerden al filósofo de Platón mucho más que lo que Nietzsche mismo parece haber pensado. De hecho, Platón, incluso habiendo visto los aspectos determinantes con tanta claridad –y quizá más claramente que Nietzsche– había sugerido –más que afirmar– sus más profundas intuiciones.

Pero hay una diferencia decisiva entre la filosofía del futuro de Nietzsche y la filosofía de Platón. El filósofo del futuro nietzscheano es un heredero de la Biblia. Es un heredero de aquella profundización del alma que ponía en juego la creencia bíblica en un Dios sagrado. El filósofo del futuro, a diferencia del filósofo clásico, se ocupará de lo sagrado. Su filosofar será intrínsecamente religioso. Ello no significa que crea en Dios, en el Dios bíblico. Es un ateo, pero un ateo que espera a un Dios que no se ha revelado aún. Ha roto con la fe bíblica también, y sobre todo porque el Dios bíblico, como creador del mundo, se encuentra fuera del mundo: en comparación con el Dios bíblico en cuanto supremo bien, el mundo es necesariamente menos perfecto. En otras palabras, la fe bíblica conduce necesariamente, según Nietzsche, a la transmundanidad y el ascetismo. La condición de la excelencia humana es que un hombre permanezca plenamente fiel a la tierra o llegue a serlo; que no haya nada, por fuera del mundo, que pueda protegernos, se trate de Dios, de las ideas o de los átomos, de los cuales se puede tener certeza por medio del conocimiento o de la fe. Todo el interés en un fundamento del mundo como externo al mundo, o mejor dicho al mundo en el que el hombre vive, aliena al hombre del mundo. Un interés semejante hunde sus raíces en el deseo de huir del carácter terrorífico y desconcertante de la realidad, de redimensionar la realidad a una medida que el hombre pueda soportar. Hunde sus raíces en un deseo de seguridad.

La Primera Guerra Mundial sacudió los fundamentos de Europa. Los hombres perdieron toda orientación. La fe en el progreso cesó. Las únicas personas que mantuvieron esa fe con todo su vigor originario fueron los comunistas. Pero eso mismo mostró a los no comunistas el engaño del progreso. *La decadencia de Occidente*, de Spengler, parecía mucho más creíble. Pero había que ser inhumano para aceptar el diagnóstico de Spengler. ¿No hay esperanza para Europa? ¿Por ende tampoco para la humanidad? Era en el espíritu de una esperanza semejante que Heidegger dio perversamente la bienvenida a 1933. ¿Qué le enseñó el fracaso de los nazis? La esperanza de Nietzsche en una Europa unida que gobernara el Planeta, en una Europa no sólo unida sino revitalizada por esta nueva responsabilidad trascendente del gobierno mundial, se había revelado un engaño. Parecía aproximarse una sociedad mundial controlada por Washington o Moscú. Estados Unidos y la Rusia soviética son metafísicamente lo mismo. Es decisivo para él que esta sociedad mundial sea peor que una pesadilla. Que sea "la noche del mundo". Ésta implicaba de hecho, como Marx lo había predicho, la victoria de un Occidente cada vez más urbanizado, cada vez más tecnológico, sobre todo el Planeta –nivelación y uniformidad total, con independencia del hecho de que su realización estuviera en manos de una férrea coerción o de la *réclame* edulcorada de los bienes que ofrecía la producción en masa–. Significaba unidad de la raza humana en el más bajo nivel, completa vacuidad de la vida, autoperpetuación de una doctrina sin pies ni cabeza; nada de placer, nada de concentración, nada de elevación, nada que se destaque; nada más que trabajo y recreación, nada de individuos y nada de pueblo, más bien "turbas solitarias".

¿Cómo puede haber esperanza? Fundamentalmente, porque hay algo en el hombre que no puede ser satisfecho por la sociedad mundial: el deseo de lo que es genuino, noble, grande. Ese deseo se ha expresado en los ideales del hombre, pero todos los ideales precedentes han revelado estar ligados a sociedades que no eran sociedades mundiales. Los viejos ideales no harán al hombre capaz de superar el poder de la tecnología, de debilitarlo. Podemos incluso decir: una sociedad mundial puede ser humana sólo si hay una cultura mundial, una cultura que realmente una a todos los hombres. Pero no ha habido jamás una cultura elevada sin una base religiosa: la sociedad mundial sólo

puede ser humana si todos los hombres están unidos por una religión mundial. Pero todas las religiones existentes han sido constantemente socavadas en sus bases, al menos en lo que concierne a su efectivo poder, por el progreso hacia una sociedad mundial tecnológica. Se constituye una alianza, abierta u oculta, entre las religiones existentes, unidas sólo por su enemigo común, el comunismo ateo. Su unión requiere que se oculten a sí mismas y al mundo su recíproca compatibilidad, es decir, el hecho de que cada una considera a la otra efectivamente noble, pero falsa. El hombre no puede producir o construir una religión mundial. Puede sólo prepararla, volviéndose receptivo a ella, y puedo volverse receptivo si piensa en sí mismo y en su situación con la suficiente profundidad.

La humanidad del hombre se halla amenazada de extinción por la tecnología. La tecnología es fruto del racionalismo y el racionalismo es fruto de la filosofía griega. Esta última es entonces condición de posibilidad de la tecnología, y por ello lo es al mismo tiempo del *impasse* creado por la tecnología. No hay esperanza de superar la sociedad tecnológica de masa si no hay límites esenciales que puedan situarse en la filosofía griega, que se halla en la raíz de la tecnología, mucho menos en la filosofía moderna. La filosofía griega fue un intento por comprender la totalidad. Presuponía para ello que la totalidad era inteligible o que los fundamentos de la totalidad eran esencialmente inteligibles y se hallaban a disposición del hombre en tanto tal, pensando que éstos *existen* siempre y que por ello, por principio, siempre son accesibles al hombre. Esta concepción es la condición de posibilidad del dominio humano sobre la totalidad. Pero este dominio conduce, toda vez que se extraigan las consecuencias últimas, a la máxima degradación del hombre. Sólo si somos conscientes de aquello que se encuentra más allá del dominio humano podemos tener esperanza. Trascender los límites del racionalismo requiere descubrir los límites del racionalismo. El racionalismo se basa sobre una específica interpretación de lo que significa ser, es decir, sobre la idea de que ser significa principalmente estar presente, estar disponible, con lo que ser en el sentido más elevado es estar presente siempre, ser siempre. Esta base del racionalismo se revela como un presupuesto dogmático. El racionalismo mismo se funda en presupuestos no racionales, no evidentes; pese a su poder aparentemente ilimitado, el racio-

nalismo es vacío; se funda él mismo en algo que no puede dominar. Una interpretación más adecuada del ser se halla sugerida por la tesis según la cual ser significa ser elusivo o ser un misterio. Esta es la concepción oriental del Ser: por ello no hay voluntad de dominación en Oriente. Podemos tener esperanza en la superación de la sociedad tecnológica mundial, podemos tener esperanza en una verdadera sociedad mundial sólo si somos capaces de aprender de Oriente, especialmente de China. Pero China sucumbe al racionalismo occidental.

Heidegger es el único que tenía una idea de la dimensión del problema de una sociedad mundial.

Es necesario un encuentro entre Este y Oeste. Occidente debe hacer su contribución para la superación de la tecnología. Debe recuperar en primer lugar al interior de sí mismo aquello que haría posible un encuentro entre Occidente y Oriente: sus raíces más profundas que preceden a su racionalismo, y por ende, en cierto modo, a la separación entre Occidente y Oriente. Ningún encuentro efectivo entre Occidente y Oriente es posible en el nivel actual del pensamiento, es decir, en la forma de un encuentro entre los representantes más locuaces, más brillantes, más superficiales del período más superficial tanto de Occidente como de Oriente. El encuentro entre Occidente y Oriente puede ser sólo un encuentro de las raíces más profundas de ambos.

El pensador occidental puede prepararse para este encuentro descendiendo a las raíces más profundas de Occidente. En Occidente los límites del racionalismo estuvieron siempre presentes en la tradición bíblica. (Así se justifican los elementos bíblicos en el pensamiento del primer Heidegger) Pero esto debe comprenderse correctamente. El pensamiento bíblico es una forma de pensamiento oriental. Si se toma la Biblia como un absoluto se obstruye para nosotros el acceso a otras formas de pensamiento oriental. No obstante, la Biblia es el Oriente dentro de nosotros, los occidentales. No la Biblia en cuanto Biblia sino la Biblia en cuanto Oriente puede ayudarnos a superar el racionalismo griego. La raíz más profunda de Occidente es una específica concepción del ser, una específica experiencia del ser. La experiencia específicamente occidental del ser tuvo como consecuencia el hecho de que el fundamento de los fundamentos fuera olvidado, y que la primera experiencia del ser sólo fuera útil para el estudio de los entes. Oriente ha experimentado el ser de un modo que

impedía el estudio de los entes y, por consiguiente, el interés en dominarlos. Pero la experiencia occidental del ser hace posible, por principio, un discurso coherente acerca del ser. Abriéndonos nosotros mismos al problema del ser y al carácter problemático de la concepción occidental del ser podemos franquearnos el acceso a las más profundas raíces de Oriente. El fundamento de los fundamentos que se halla indicado en la palabra "ser" será el fundamento no sólo de la religión sino también de todo Dios posible. A partir de aquí se puede comenzar a comprender la posibilidad de una religión mundial.

El encuentro entre Oriente y Occidente depende de una comprensión del ser. Más precisamente, de una comprensión de aquello en virtud de lo cual los entes son: *esse*, *être*, ser, en cuanto distintos de *entia*, *étants*, entes. Se dice que el fundamento de todo ente, especialmente del hombre, es el *Sein*. *Sein*, en el caso de todos los autores con excepción de Heidegger, debe traducirse en inglés como *being*. Pero para Heidegger todo depende de la diferencia radical entre *being* concebido como sustantivo y *being* comprendido como participio, y en inglés el sustantivo es indistinguible del participio. Por ello usaré los términos alemanes luego de haberlos traducido al griego, al latín y al francés: *Sein* es *eînai, esse, être*; das *Seiende* es *ón, ens, étant*. *Sein* no es *das Seiende*. Pero en toda interpretación de *das Seiende* inevitablemente presuponemos la comprensión del *Sein*. Se ha intentado decir, en términos platónicos, que *das Seiende* es sólo en su participación del *Sein*. Pero en esta concepción platónica *Sein* sería un *Seiende*. ¿Qué pretende decir Heidegger con esto? Comienzo a comprenderlo del siguiente modo: *Sein* no puede ser explicado a partir de *das Seiende*, así como la casualidad no puede ser explicada causalmente. Alguien ha dicho que *Sein* toma el lugar de las categorías, en el sentido kantiano del término. Esta transformación es necesaria porque las categorías, el sistema de las categorías, los presupuestos absolutos, cambian de época en época. Este cambio no es un "progreso" ni es racional. La transformación de las categorías no puede ser explicada a partir de un sistema particular de categorías ni sobre la base de él. Esta permanencia a la que se debe el pensamiento más fundamental es *Sein*. Pero sabemos de él teniendo experiencia de él. Y ésta presupone siempre un salto. Este salto no fue dado por los filósofos precedentes y por eso su pensamiento se caracteriza por el olvi-

do del *Sein*. Pensaban sólo en *das Seiende* y en torno a él. Sin embargo, no habrían podido pensar en *das Seiende* ni en torno a él sino sobre la base de cierta conciencia del *Sein*; pero no le prestaron ninguna atención. Esta omisión no se debía tanto a su negligencia cuanto al *Sein* mismo. La clave para comprender el *Sein* es una particular modalidad del *Sein*, el *Sein* del hombre. El hombre es "proyecto": cada uno es quien es en virtud del ejercicio de la propia libertad, de la propia elección de una determinada idea de existencia, de la propia elección o no elección de un proyecto. Pero el hombre es finito; la gama de sus elecciones fundamentales se halla limitada por su situación y el hombre no ha elegido su situación. El hombre es un proyecto que está "yecto" en *algún lugar*. El salto a través del cual se experimenta el *Sein* es fundamentalmente la consciencia o la aceptación de estar yecto, de la finitud, del abandono de todo pensamiento como guía, como soporte.

La filosofía precedente, y especialmente la filosofía griega, olvidaba el *Sein* precisamente porque no se basaba en esa experiencia. La filosofía griega se guiaba por una idea del *Sein* según la cual el *Sein* significaba estar disponible, ser presente, ser siempre. Por consiguiente, los griegos y sus sucesores concibieron el alma como sustancia, como una cosa y no como el sí mismo, el que, si es verdaderamente un sí mismo, si es auténtico y no meramente fluctuante y superficial, se basa en la conciencia, en la aceptación del proyecto como "yecto". Ninguna vida humana que no sea fluctuante o superficial es posible sin un proyecto, sin una idea de existencia y sin dedicarse a ésta; "la idea de existencia" toma el lugar de la opinión respetable en torno a la buena vida. Pero la opinión sugiere conocimiento, mientras que la idea de existencia implica que no hay conocimiento posible al respecto sino sólo algo mucho más elevado que el conocimiento, es decir, que el conocimiento de lo que es, el proyecto o la decisión. El fundamento de todo ente, y especialmente del hombre, es *Sein*; este fundamento de los fundamentos es contemporáneo al hombre y, por eso, no es perenne o eterno. Pero si es así, *Sein* no puede ser el fundamento completo del hombre; el surgir del hombre, a diferencia de la esencia del hombre, requeriría de un fundamento diferente del *Sein*. En otras palabras, *Sein* no es aquí el fundamento del hecho de existir. Si intentamos comprender esto de un modo radical nos encontramos con la facticidad en su irre-

ductibilidad. Si intentamos comprender el hecho del hombre, el hecho de que la raza humana existe, explorando sus causas y condiciones, descubriremos que todo este esfuerzo se halla dirigido por una concepción específica del *Sein*, por una comprensión que es ofrecida por el *Sein* o que proviene de él. La condición humana, en esta concepción, puede compararse a la cosa en sí de Kant, de la cual nada puede decirse y, en particular, de la cual no se puede decir nada que contenga algo sempiterno. Heidegger menciona esta respuesta: no se puede hablar de nada que preceda al hombre en el tiempo porque el tiempo es o emerge sólo con el hombre. El tiempo cósmico, el tiempo medible de los cronómetros es secundario o derivado y por ello no se puede remitir a él o utilizarlo en una consideración filosófica fundamental. Este argumento recuerda el argumento medieval según el cual la finitud temporal del mundo es compatible con la eternidad y la inmutabilidad de Dios porque, en tanto el tiempo depende del movimiento, no podía existir tiempo cuando no había movimiento. Sin embargo, parece sensato e incluso indispensable hablar de un "antes de la creación del mundo" y, en el caso de Heidegger, de un "antes del surgimiento del hombre". Parece que no se puede evitar preguntar a qué se ha debido el surgimiento del hombre y del *Sein*, qué lo extrajo de la nada, dado que *ex nihilo nihil fit* (de la nada nada llega a ser). Éste es un problema muy importante para Heidegger. Señala: *ex nihilo omne ens qua ens* (de la nada todo ente llega a su ser). Esto podría recordarnos la doctrina bíblica de la creación a partir de la nada, pero en Heidegger no hay lugar para un Dios creador.

Esse, como Heidegger lo concibió, puede ser descripto crudamente, superficialmente, e incluso de un modo que puede conducir a error (pero no completamente) diciendo que es una síntesis de las ideas platónicas y del Dios bíblico: es impersonal como las ideas platónicas y elusivo como el Dios bíblico.

Heidegger, esteta de la inacción

Günther Anders

1. HEIDEGGER TORNA IRRELEVANTE LA ALTERNATIVA "NATURAL-SOBRENATURAL"

Si fuese posible sintetizar en una fórmula la esencia de la filosofía existencial de Heidegger, aclarando al mismo tiempo por qué resultó tan compleja y ejerció tanta atracción, esa fórmula podría rezar: la filosofía de Heidegger torna irrelevante la tradicional alternativa "natural-sobrenatural". Tiene poca importancia el hecho de que una definición semejante no aparezca en la obra de Heidegger. ¿Qué entendemos por la expresión "tornar irrelevante"?

Si se prescinde de algún intervalo, la historia de la filosofía moderna, en particular la del período posthegeliano, ha sido una historia de "naturalizaciones": la naturalización del hombre, de la moral, del Estado, etc. Los territorios conquistados por la filosofía cristiana han contribuido automáticamente a acrecentar el dominio de la "naturaleza". Sin embargo, en el siglo pasado el "ateísmo" y el "naturalismo" eran términos intercambiables.

No es así para Heidegger. Incluso al haber heredado el ateísmo del naturalismo, en particular de su variante decimonónica, Heidegger guarda la debida distancia del naturalismo –una distancia que es apenas menor que el abismo que divide la antropología cristiana del materialismo. Por cierto, el *Dasein*, es decir,

el ser-ahí[1] –el tema central de la filosofía de Heidegger– es *hiesig*, es decir, forma parte del más acá, pertenece a *toûto tò kósmo*, pero no es "naturaleza" y mucho menos "vida", en su sentido biológico, porque en la filosofía de Heidegger el término "naturaleza" ya designa una *Seinsweise*, un *modus existendi* que se sitúa junto a otros *modi*, y la naturaleza "es" sólo "para"[2] un "ser-ahí" (*Dasein*).[3]

Si bien no es naturaleza, el ser-ahí está muy lejos de ser algo que pertenezca al orden sobrenatural: en la filosofía de Heidegger se habla del "más-allá" tan poco como en la ciencia moderna o en el materialismo histórico. El más-allá no se cuela en la dimensión del ser-ahí ni siquiera en esa forma enmascarada inventada por la filosofía de la sociedad burguesa: la del "deber-ser" o la del "mundo de los valores". Heidegger parece proponerse un nuevo programa, un plano que requiere de una nueva aproximación, un nuevo vocabulario, nuevas categorías. Es necesario reconocerlo desde el comienzo: su "profundidad" filosófica y los efectos de su filosofía "más allá de las alternativas usuales" deben tomarse muy en serio. La filosofía de Heidegger no puede identificarse con toda esa serie de "síntesis" puramente verbales, con todos esos "ideal-realismos" o "real-idealismos" que se han sugerido a lo largo del último siglo.

Con todo, si se la concibe en una perspectiva puramente lógica, su "neutralidad" tiene algunos méritos. Una vez que se ha abandonado una de las variables de la alternativa lógica, tampoco su contraparte, en tanto debe su significado a la contraposición misma, puede ya detentar pretensión alguna de validez. Una vez que se abandona el concepto de lo "sobrenatural", tampoco

1. Este término (ver más abajo) designa el *modus existendi* específico del hombre, en particular el hecho de "ser ahí" y no ya el *hecho* de su existir.

2. Puede parecer superfluo subrayar que este "para" no es idéntico al clásico "para" del Génesis, según el cual la naturaleza ha sido creada para el hombre. En nuestra opinión, sin embargo, esto es importante para poner en evidencia la influencia del "para" judeo-cristiano sobre la historia de la filosofía. Efectivamente, éste representa el sustrato último, incluso si secreto, de todas las variantes de las "filosofías trascendentales" según las cuales el hombre no es "*pars inter partes mundi*" sino que el mundo es un "correlato" o un "producto" o un "dato" (¡que deriva del verbo "dar"!), es decir, una propiedad del hombre.

3. *Cfr.* nota 1.

el de naturalidad puede permanecer intacto. Obviamente, los filósofos del siglo pasado no han sacado esta necesaria conclusión. Al poner el acento en el "naturalismo", esos filósofos mantuvieron con vida un sistema de conceptos que dependía a su vez del concepto opuesto que habían abolido.

Es inútil decir que la salida heideggeriana de esta alternativa no constituye el primer intento absoluto en este sentido; por el contrario, ha tenido sus predecesores o, mejor dicho, predecesores de muy diversa procedencia.

Un primer intento por comenzar a moverse "por fuera" de esta alternativa lo constituyó la "filosofía del espíritu" posthegeliana (por ejemplo, la de Dilthey), según la cual la vida del "espíritu" y la "historia" no se guiaban ya por la Providencia, si bien se admitía que no podían concebirse como pertenecientes al reino de la "naturaleza". En su libro, ya completamente olvidado, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Rickert había procurado conferir a esta dimensión su articulación lógica, si bien de un modo completamente escolástico e inadecuado.

También Husserl había asumido, en todos sus trabajos fenomenológicos, la tarea de explorar una "región" por fuera de esta alternativa. Cuando, tras su ataque al "psicologismo", es decir, al naturalismo en psicología y lógica, comenzó a describir las así llamadas "estructuras intencionales", no apuntaba ni a una "metafísica del espíritu" (incluso cuando su intento fue temporariamente confundido, aun por él mismo, con una especie de nuevo platonismo) ni a una psicología; como se sabe, Husserl apuntaba más bien a un terreno "neutral" al que atribuía con justicia una nueva denominación: la de "fenomenología". Después de todo, Husserl había partido de las matemáticas cuyos temas, si bien no son de tipo sobrenatural, no pertenecen tampoco al reino de la naturaleza. Husserl había sido completamente coherente al exigir continuamente a sus lectores una aproximación inusual (demasiado a menudo confundida con un "misticismo") sin la cual éstos serían totalmente incapaces de enfocar los objetos y de verificar la verdad de sus descripciones. Es extraño que la fenomenología de Husserl, no obstante su sobriedad programática y la monotonía gris de sus objetos ("significado", "percepción", "memoria", etc.) haya podido ejercer una fascinación tan grande entre los filósofos contemporáneos; ésta puede expli-

carse con facilidad justamente por medio del hecho de que abre un territorio que se sitúa más allá tanto de la metafísica como de la investigación empírica: la "vida", es decir, "el flujo" de la conciencia que describía en sus análisis relativos a los "actos que intencionan o tienen sus objetos". Se trataba de algo a tal punto neutral que Husserl creía poder consolidar sus descripciones, en el plano metodológico, por medio de la *epoché*, es decir, de la suspensión de la pregunta concerniente a la "existencia o no" de los objetos.

Este énfasis en la *epoché* puede dar la impresión de que Husserl había eliminado completamente la pregunta ontológica y que el salto de Husserl a Heidegger no es menos que un milagro, una impresión que se manifiesta sin embargo sólo si con el término *Sein* (ser) se comprende exclusivamente la realidad como la comprenden las ciencias de la naturaleza. Si bien por medio de la *epoché* Husserl salvaguardaba su "ámbito objetual", o mejor dicho "el terreno de los objetos intencionales", no pretendía por cierto decir que sus objetos fueran fantasmas. Pensaba en cierto modo estos objetos como *ónta*, por decirlo con el *Parménides* de Platón. Pero, ¿cuál es aquí el significado de *ón*?

La tarea de Heidegger o, mejor dicho, una de sus tareas fue responder a esta pregunta sobre el sentido y la significación del ser en los actos intencionales. En sustancia, si bien el tono y los propósitos de la filosofía de Heidegger son muy diferentes, su "campo temático" había sido ya cultivado en gran medida por Husserl: de hecho el "ser-ahí" que Heidegger contrapone al "ser-simplemente-presente"[4] (el cual ya había sido puesto entre paréntesis por Husserl por medio de la *epoché*) es definido por Heidegger como *Sorge* (cura).[5] En la medida, sin embargo, en que la "cura" en el sentido de "ocuparse de *algo*" (*Aussein auf*

4. Que corresponde al ser desnudo de los objetos de la naturaleza, es decir, de las *res existentes*.

5. Este término, que condensa en sí mismo los caracteres del "cuidado", de la "preocupación", "ocuparse de" o "hacerse problema por" debería traducirse como "interés", entendido en el sentido más amplio del término, incluso si esta palabra carece de la difuminación vaga propia del término alemán (n. del t. it.) [empleamos aquí el vocablo "cura", siguiendo la clásica traducción de José Gaos, que procura mantener esa vaguedad y que se ha canonizado como la más frecuente traducción al castellano (n. del t. al cast.)].

etwas) se distingue de este "algo" del mismo modo que el "acto intencional" de Husserl difiere de su "objeto", ésta representa en cierta forma el denominador común de la filosofía de Husserl y Heidegger. Por extraño que pueda parecer, los lectores de lengua inglesa [y también los de lengua española, n. de t.] pueden comprender el pasaje de Husserl a Heidegger más fácilmente que los lectores alemanes gracias a las connotaciones y acepciones implícitas en el término inglés "Intentionality" [en español, "intencionalidad"]. Pero al emplear *Intentionalität* Husserl no pensaba de hecho en algo así como una "propensión" o "intención"; los actos que usa como ejemplos de "intencionalidad" (la percepción, el recuerdo, el pensamiento, tomados de la psicología tradicional) revelan una "relación" puramente estructural y en modo alguno pragmática entre el "acto" mismo y su "objeto".

Si Husserl hubiese escogido el hambre como modelo de "acto intencional" –una hipótesis puramente académica, naturalmente, considerando su lugar en la historia de la ciencia y su "dependencia polémica" de la psicología de la percepción y de la memoria en torno a 1895– la fenomenología habría tenido un aspecto muy diferente. Si hubiese escogido como "acto modelo" el "hambre" (o mejor su "satisfacción") en lugar de la "imaginación" y su "adecuación" o "realización", se habría visto obligado a abocarse a la discusión de problemas estrictamente "ontológicos" en lugar de embarcarse en la descripción del flujo o contexto, "puro" y "puesto entre paréntesis", de las "relaciones intencionales" con el que, a partir de *Ideas*, identificó el campo de su indagación. Habría estado obligado a plantearse las siguientes preguntas: "¿Se hallaría aún legitimada la *epoché* frente a un acto intencional como el 'hambre' que (aun '*conteniendo*' estructuralmente su objeto 'immanente') es tal precisamente porque *no contiene* su objeto (el alimento)?"; "la neutralidad ontológica del objeto 'inmanente' al acto intencional, ¿es una 'inmanencia' y 'neutralidad' genuina? ¿No indica más bien la 'neutralidad' un 'no-tener'?". Y además: "¿Sería posible conservar la *epoché* frente a un acto cuyo 'agente' (ser viviente u hombre) no tiene otro interés más que el de apoderarse de su objeto y consumirlo en el sentido estricto de la palabra? ¿Podría conservársela frente a un 'acto' cuyo agente no puede vivir o sobrevivir en su ausencia?".

Naturalmente, éstas no fueron las preguntas de Husserl. Si se hubiera concentrado en este problema de la "falta", el problema

de "estar necesitado de hecho" y de la *incorporación*, estas preguntas lo habrían conducido fuera de la esfera trascendental, lo habrían obligado a indagar qué significa "ser" cuando se trata de un objeto que, en primer lugar, está "ausente" y, por otro lado, en términos materialistas, es "inmanente"; por último, lo habría conducido forzosamente a interpretar el significado de la expresión "ser" en relación con el "agente" del acto, es decir, al hambriento, para quien el objeto (el alimento) es cuestión de "ser" o "no ser". En síntesis, Husserl se habría visto obligado a enfrentar el problema clásico del "estar necesitado" y "la necesidad", cuya discusión había sido elaborada con la mayor de las profundidades por idealistas de la altura de Platón (en el *Filebo*) y de Hegel (a partir de la *Lógica* de Jena).

Probablemente Husserl no se ha hecho jamás estas preguntas en la medida en que su interés fundamental se centraba en las estructuras teoréticas, exactamente al igual que en el neokantismo. Para su teoría general de los actos asumía como modelo los actos teoréticos y como filósofo asumió como punto de partida la teoría científica. Justamente en este "defecto", en esta grieta, clavó Heidegger su hacha, si bien –y conviene subrayarlo desde un comienzo– se abstuvo prudentemente de cortar el tronco. Heidegger partió de los límites del territorio husserliano, sin retomar o siquiera intentar retomar el problema que acabamos de delinear, en torno al cual se ha en verdad desarrollado la así llamada "batalla de los libros", es decir, la discusión entre idealismo y materialismo. Veremos más adelante que Heidegger era consciente de la operación que estaba llevando a cabo, allí donde, frente a un largo recorrido, se limitó a dar un pequeño salto que sólo lo condujo al terreno del existencialismo.

Todo esto lo señalamos, no obtante, a título de anticipación. Heidegger observó justamente que limitarse al tratamiento exclusivo de los actos teoréticos equivalía a restringir de un modo inaceptable la tarea filosófica. Es innegable que Heidegger se vio atraído hacia la filosofía no ya por problemas académicos sino por temores filosóficos más elementales. Por otro lado, los problemas de largo aliento de la filosofía y de la teología clásica, cuyo horizonte incluía mucho más que las meras cuestiones del "significado", de la "percepción" y de la "evidencia", constituían su alimento cotidiano ya desde su época de estudiante. Así, cuando hizo suya la "intencionalidad" husserliana, como algo

que constituye una peculiar forma de "relación viva", debió verla como una estructura capaz de aplicaciones mucho más amplias, de alcance incluso universal, y debió sustraerla a la dimensión que Husserl, fiel a la tradición, había seguido llamando "conciencia". Por cierto, Scheller lo había anticipado examinando actos no teoréticos (como la "estima" y la "simpatía"); pero pese a haber tenido intuiciones indudablemente profundas, sin embargo siempre se había limitado a ocuparse de otra "especie" de actos. Al haber empleado esos resultados para su metafísica, no obstante, no había revisado su propio concepto de "ser" a la luz de sus descubrimientos. Y es justamente en esto que Heidegger se diferencia de él.

De hecho, Heidegger concibió la estructura de la "intencionalidad" en el conjunto de la "vida pre-teorética", en la praxis toda, en el "hacerse" de las cosas, en el "tener que ver" con ellas, en el usarlas –no sólo en el "imaginarlas", "significarlas" o "percibirlas"–. Y si hubiese clasificado el "hacer algo" o el "tener que ver con algo" como "actos de conciencia",[6] ello habría implicado un completo aniquilamiento del "significado" del término "conciencia". A través de su adecuada universalización de la "intencionalidad" husserliana, Heidegger se vio de improviso obligado a desembarcar en una *tierra desconocida:* aquello que estaba describiendo era el modo "en el que uno es en el mundo", y no lo hacía ya, o no exclusivamente, en los actos de conciencia[7] sino en todos aquellos actos de la vida cotidiana por lo general no apropiados para el público filosófico que, en el mejor de los casos, son ocasionalmente examinados por ésta o aquella ciencia. En síntesis, Heidegger se encontró en aquel territorio al que dio el nombre de *Dasein*, ser-ahí. Dado sin embargo que este ser-ahí –al que ya no se aplica la categoría de conciencia– se caracterizaba por la intencionalidad, dado que era un tipo de "ser"[8] que se distinguía por su "ser-fuera-de-sí-en-vista-de-algo"

6. Incluso si el término "acto" es completamente abandonado por Heidegger, nos hemos servido de él aquí con el fin de esclarecer el pasaje de Husserl a Heidegger.

7. Y mucho menos en los actos del "inconsciente". La posición de Heidegger se sitúa incluso más allá de esta doble alternativa.

8. En la ontología heideggeriana la distinción entre "*eînai*" y "*ón*", es decir, entre "ser" y "ente", es de una importancia capital. Pero dado que la lengua

–que no es este mismo ser– el "mundo" se convierte para Heidegger en un atributo ontológico del ser-ahí. Mientras que la "naturaleza" –siempre que pueda hablarse de "naturaleza" en la filosofía de Heidegger– "es" simplemente condenada, por así decirlo, al mero ser, el ser-ahí es una especie de "ser-en-el-mundo" que encuentra su realidad en la cura (*Sorge*) y en la preocupación (*Besorgnis*), es decir, en miles de relaciones con el mundo. Sin embargo –éste sería el argumento de Heidegger– el hecho de "ser-en-el-mundo" no se debe a la relación con el mundo de nuestros actos (hacer, tener que ver, comunicar, preocuparse por..., percibir...) sino al contrario: nuestros actos se dirigen al mundo sólo porque nuestro "ser", distinto de aquel de las cosas que simplemente "son", es "ser-en-el-mundo" o "cura". El examen del así llamado ser-ahí, es decir, la hermenéutica del ser-ahí, es la tarea de su filosofía y, de acuerdo con Heidegger, de la filosofía *tout court*. ¿Por qué precisamente el análisis de este tipo de "ser"? Porque, respondería Heidegger, *nosotros somos* este tipo de "ser", lo que podría implicar que todo otro tipo de ser (*Sein*) es tal sólo *sub specie Dasein*, sólo para el ser-ahí. Por otra parte, continúa Heidegger, justamente porque es una especie de "seren" (*In-sein*), el ser-ahí está hecho exclusivamente para el campo en el que se mueve (mundo, objetos, etc.) y se interesa en él, siendo en un cierto sentido ciego cuando se encuentra frente a su propia diferencia –como el ojo, que ve todas las cosas, no está hecho para ver el objeto "vidente". Pero dado que el ser-ahí no es una especie de "ser" sino un "ser-ahí", un "ser presente", dado que dice "yo soy aquí" o "yo soy allí", dado que vive a la luz de este "yo soy" y no se limita a estar-en-torno (*herum existieren*) oscuramente y de un modo tácito, el factor que era antes llamado "conciencia" pasa a ser ahora lo *específico* de este *modus existendi*. Para expresarnos con términos tradicionales y, digámoslo también, todavía insuficientes, podríamos decir: la conciencia se halla engarzada por Heidegger en el ser.[9]

---

inglesa dispone solamente del participio *being*, es necesario interrogar también este término alemán, al menos cuando es una sustantivación del verbo *to be*.

9. Aquí sería necesario observar que Heidegger introduce una pluralidad de *Seinsarten* (*modi existendi*), mientras que en la filosofía tradicional la "pluralidad" sólo era utilizada para referirse al "ente" (a *genera, species, individua rerum existentium*). En *Ser y tiempo* se hallan los siguientes *Seinsarten*:

Al incluir todas las relaciones prácticas en el horizonte de la intencionalidad llamada "cura", Heidegger se vio obviamente inclinado a aproximarse a teorías naturalistas como el pragmatismo, el operacionismo o el materialismo histórico. Sin embargo, como hemos dicho anteriormente, todas estas relaciones con el naturalismo son de algún modo equívocas. Toda vez que Hei-

1. La "facticidad", es decir, el hecho contingente del darse de algo como el "esto aquí".
2. Lo utilizable (*Zuhandensein*, aquello que está a disposición del hombre), el *modus existendi* propio del "medio" (*Zeug*, los utensilios cotidianos de la "cura").
3. La simple presencia (*Vorhandensein*, de la naturaleza, no elaborada por Heidegger).
4. El ser-ahí (*Dasein*) con sus variantes:
   a. La inautenticidad (*Uneigentlichsein*), el "Se" (*Man*).
   b. La autenticidad (*Eigentlichsein*), que equivale al ser sí mismo (*Selbstsein*).

Es obvio que la introducción de *modi existendi* implica el abandono de la idea filosófica de mundo (universo), una implicancia que, por otra parte, no es necesariamente errada. Pero dado que el ser-ahí no es un *elementum mundi*, sino más bien un *mundus*, un elemento del "ser-en-el-mundo", resulta natural que Heidegger mantenga, aunque sea en términos ontológicos, la división en territorios específicos sobre la que con tanto énfasis hubiera insistido el neokantismo (para prescindir de la división del trabajo y del método). Por ello la idea de un sistema filosófico como imagen del cosmos que proviene del *Timeo* se encuentra también en la filosofía de Heidegger. Éste no es tampoco necesariamente un paso en falso. Sin duda, Heidegger era absolutamente consciente de este hecho; y sin embargo, sus implicancias filosóficas no son tomadas debidamente en consideración, tanto más debido a que presenta un "sistema" sin aclarar que puede significar "sistema" tras haber abandonado el concepto de *kosmos*. Lo mismo vale para el peculiar sustantivo "el ser-ahí" (*das Dasein*), que designa un *modus existendi*, es decir, algo que es. Heidegger lo había introducido por razones positivas o, más precisamente, por razones preventivas, a saber, para dar comienzo a la indagación sin recurrir a términos ontológicamente no verificados como "ego", "individuo" o "conciencia". Y lo mismo vale para todo lo que concierne a un concepto equívoco de sustancia, precisamente aquel concepto de *ousía* que Heidegger deseaba modificar por medio de su nueva ontología. Si se nos permite expresarnos en términos clásicos, con las palabras de Platón y de Parménides, Heidegger ha recurrido deliberadamente a términos oscuros para mantener en suspenso la decisión sobre cuál *eînai* debe englobar necesariamente los *ónta* y los ego individuales. Efectivamente, Heidegger, en lugar de partir como es habitual del yo, comienza con la pregunta: ¿quién es el ser-ahí? Hasta que esta pregunta no reciba respuesta, el verbo sustantivado "ser-ahí" (*Dasein*) sigue significando la vida cotidiana amorfa y anónima, el así llamado "Se" (*Man*): aquello que se piensa, se hace, se dice, en síntesis, aquello que la sociología ha eti-

degger introduce una concreción casi pragmática, permanece prisionero de esta misma operación. De hecho, comienza con una descripción detallada de la relación que existe entre el ser-ahí y su *Zeug*, es decir, los instrumentos mediante los cuales gobierna su morar en el mundo. Y está todavía en el camino correcto cuando considera estas relaciones prácticas como relaciones que promueven o "revelan" la verdad: no es mirando fijamente un

---

quetado insuficientemente como "opinión pública" o que Kierkegaard ha combatido, de un modo moralizante y antidemocrático, bajo el nombre de "público". Como veremos enseguida, este "Se", siendo un primer estadio del "ser-ahí", está muy lejos de representar el nivel más alto del ser-ahí; es más bien el *background*, la "inmediatez" en vistas de un segundo estadio en el que el ser-ahí se vuelve idéntico a sí mismo; de hecho, la filosofía de Heidegger (que en esto difiere claramente de la de Hegel) reconoce solamente estos dos niveles y así se entiende muy bien por qué el motor oculto de todo es el moralismo, que no puede conocer sino la dualidad de bien y mal.

Con todo, introduciendo el "Se" como modalidad *a priori* del ser-ahí, Heidegger se ahorra el esfuerzo de indagar cuáles son las causas históricamente responsables de un *eînai* al que no corresponde un *ón* identificable. Por otra parte, Heidegger no se pregunta si las relaciones que pueden subsistir en otras sociedades o civilizaciones entre el ser-ahí colectivo y el individual respetan su esquema del "Se" y el "sí mismo". Finalmente, no aflora tampoco la pregunta capital: si aquel ser-ahí llamado "Se" (es decir, el hombre común, que vive en la *doxa* y que responde al vocabulario y las emociones de término medio) puede ser suprimido o modificado. No entra de hecho en su mente que aquello que llama el "Se" (*Man*) podría ser un residuo deteriorado de costumbres sanas y de sociedades genuinas, o bien un producto colateral de la producción en masa. Se opone a las costumbres (sin sustituirlas con la "moralidad", como había hecho la filosofía clásica alemana) y las consideraciones de tipo económico encajarían difícilmente para sus elevados estándares ontológicos. Por consiguiente, su interés se centra exclusivamente sobre la pregunta de cómo el ser-ahí (*Dasein*), o él mismo, Heidegger, podría huir del "Se". Más aún: tal cuestión de cómo huir sustituye en su filosofía todos los problemas clásicos de la "individuación", que fueran en una época pertinentes para la filosofía de la naturaleza. No formula jamás la cuestión de cómo el ser-ahí (*Dasein*) se convierte en un "ser-ahí ente" (*Daseinde*, el *eînai* se convierte en *ónta*): una pregunta semejante ha sido evitada como todas aquellas que limitan con la biología. La única individuación que reconoce es la "existencial" en la que el ser-ahí se gana a sí mismo y se transforma en un sí mismo. Por lo tanto, el ser-ahí tiene muy a menudo un significado colateral: el de estadio que precede al ser sí mismo.

El hecho de que esta palabra contenga al mismo tiempo significados tan distintos, que se entremezclan entre sí, constituye una oportunidad extraordinaria para hacer oscuras afirmaciones, oportunidad que Heidegger no deja de aprovechar.

martillo que sabemos lo que es sino martillando. Y el mundo "se revela a sí mismo" sólo en los actos de "cura". Hasta aquí nada que cuestionar. Suena extremadamente concreto. Pero, ¿qué decir de la aplicación de esta intuición a los instrumentos de nuestros días? ¿Realmente se "revelan" a sí mismas las máquinas modernas a través de su uso? ¿Es su fin realmente aquello que producen? ¿O más bien su fin puede comprenderse solamente si se hace transparente mucho más que lo que hacen las máquinas mismas? ¿No hay quizás en la base de las tesis de Heidegger una idea ilegítima de inmediatez? De hecho, la autorrevelación del instrumento tiene sólo lugar en aquellos actos cuya mediación (*Vermittlung*) es extremadamente simple, donde el productor y el producto, aquel que "tiene que ver" y aquello "con lo que tiene que ver", el consumidor y el bien, forman una unidad simple, transparente y funcional, que puede verificarse en el caso de la confección de zapatos o del comer una manzana. Pero no es eso lo que de hecho ocurre en el funcionamiento de una máquina moderna; su "alienación" es algo a tener obviamente en cuenta, en la medida en que tiene que ver con la sociedad contemporánea y con su división del trabajo. Este ejemplo preliminar permite ya probar que precisamente allí donde Heidegger parece volverse "concreto" o "pragmático" se vuelve en cambio más obsoleto y muestra, por así decirlo, una actitud de ludista porque todos sus ejemplos son tomados del taller del zapatero de provincia. Justamente la alienación producida por esos instrumentos que deberían ser reveladores le resulta extraña. Todavía más desconcertante es el hecho de que en un cierto sentido la "alienación" desempeña un rol fundamental en su experiencia, pero, cada vez que aparece, lo hace bajo un aspecto inofensivo, como una "alienación metafísica", es decir, como el así llamado "aniquilamiento" (*Nichten*) del mundo.[10]

10. No existe el término intransitivo *Nichten* sino sólo la forma transitiva *vernichten*. Lo que entiende Heidegger es: nihilizar, vanificar. Probablemente su neologismo es precisamente la traducción del *s'anéantir* pascaliano. La inversión metafísica del fenómeno de la "reificación" o de la "alienación" puede reconducirse a Bergson, que fijó este fenómeno en su teoría de la materia, donde la "materia" es el elemento que resiste al *élan vital*. Por ello describió el carácter alienado de la materia metafísica informe en lugar de la alienación de los productos propios de la vida. Difícilmente sea una coincidencia el hecho de que

2. EL HECHO DEL "HAMBRE". EL TIEMPO COMO "CAÍDA" ENTRE TENER Y NO TENER. EL PROBLEMA DE LA "CONSTITUCIÓN"

Mucho más importante que la omisión del instrumento que "se aliena a sí mismo", cuyo contexto forma nuestro mundo, es sin embargo la ambigüedad del concepto mismo de "cura", es decir, precisamente de aquel concepto que debería proveer a la filosofía heideggeriana de una verdadera concreción.

Hemos llamado "cura" a la categoría heideggeriana central del ser-ahí. Con esta fórmula, procuramos decir que la "cura" designa dos cosas: la relación del ser-ahí consigo mismo –es un ente "en cuyo ser le va este ser mismo" (un *modus existendi* caracterizado por su preocupación por sí mismo)– como su relación con el mundo del *Umgang* ("comercio con el mundo" y comunicación). Así, el interés en el sentido más amplio de la palabra pasa a ser el aspecto fundamental del ser-ahí. No es por cierto una coincidencia que las expresiones "ser-en-el-mundo" o "ser-en" reproduzcan casi literalmente la palabra latina "*interesse*". Hemos usado la expresión "*interesse*" en el sentido más amplio de la palabra, porque lo que Heidegger tiene en mente no es ni aquella forma de "interés" que Marx, al defender el "interés" de una clase no privilegiada, consideraba el motor de la his-

---

Bergson, al hacer de la alienación un rasgo metafísico, se haya abocado a la discusión del *néant* mucho antes que Heidegger o Sartre (*L'Idée de Néant*, 1901, retomada en *L'Évolution créatrice*). Dicho al pasar, Heidegger fue bastante discreto al no traicionar a Bergson en cuyas obras se hallaban indebidamente anticipadas muchas de sus ideas. Por cierto, el énfasis de Heidegger sobre la "alienación" tiene también raíces sociales, incluso si se trata de razones muy diferentes de las habituales. A partir del momento en que, como se verá enseguida, Heidegger se retira al convento de su propio sí mismo, para convertirse en un "ser-ahí auténtico", en la medida en que no conoce ninguna manera de llegar a ser "auténtico" al interior de un mundo definido, de una sociedad, en la medida en que, por otro lado, no podía sino continuar viviendo en este mundo que, por así decirlo, sigue adelante "pese a todo", es necesario llegar a ser "extraños" frente a él, es decir: será necesario continuamente *nichten* (aniquilar). No en menor medida es digno de notarse el hecho de que su teoría de la "alienación" metafísica y ontológica del mundo (que tiene, no en última instancia, motivaciones económicas) fuera reconocida por el mundo. En efecto, Heidegger y Kafka fueron quienes evocaron aquella afirmación apoteótica de la *Weltfremdheit* que el existencialismo francés había elevado a programa del nihilismo.

toria, ni el interés en la situación moral que es el único objeto de Kierkegaard ni simplemente el "interés" biológico del ser viviente por conservarse con vida. Mientras que en las obras de Marx y Kierkegaard el término "interés" designa su interés efectivo por su propia causa, la original equiparación heideggeriana entre "ser-ahí" e "interés" es en primer lugar una afirmación ontológica más bien desinteresada, no entendida ni en sentido moral ni en clave meramente económica. Su significado económico, en particular, sigue siendo totalmente vago. La simple pregunta acerca de por qué el ser-ahí se aboca a todas sus ocupaciones dominadas por la "cura", acerca de por qué se afana día y noche, esta pregunta, que concierne no ya a "la condición de posibilidad" (*Bedingung der Möglichkeit*) sino a la "condición de necesidad" (*Bedingung der Nötigkeit*) *(de la cura), es simplemente omitida.* Y no hay que sorprenderse, porque esta pregunta habría conducido a Heidegger del análisis, así llamado concreto, del "comercio" práctico con el mundo a un análisis del hambre y del deseo, y por ende a problemas que se conectan con el materialismo.

Parece ser una crítica bastante dura. ¿Con qué derecho la hacemos? Después de todo, ¿no niega acaso Heidegger a su ser-ahí toda absolutez en sentido hegeliano? ¿No es cierto acaso que limita sobriamente el ser-ahí a su *proportio humana*? ¿Y no es su filosofía una "crítica" kantianizante de los *límites* del ser-ahí?

Sí y no. ¿Por qué no? Porque cuando describe los límites del hombre, lo hace de un modo inocuo, negando que el hombre tenga cualidades divinas. Por cierto, el ser-ahí es finito, no eterno. Su experiencia no es un *intuitus originarius*, es decir, no es creativa. Pero una indagación sobre el hecho de que el ser-ahí tenga hambre o, en términos más triviales, que *los hombres tengan hambre*, está destinada a caer en el vacío.[11] Hacía bien Husserl, al interior de su territorio deliberadamente limitado, en no tomar en consideración el hambre. Pero Heidegger no, porque

11. Es por cierto mucho más que una coincidencia el hecho de que el "hambre" no constituya la única omisión de Heidegger. Toda voluntad está omitida: incluso el sexo. Sería interesante examinar qué aspectos del ser-ahí Heidegger admitiría como pertenecientes a la sociedad ontológica y qué criterios elegiría para lo excluido por la filosofía que constituye su marca de fábrica.

toda su crítica a la filosofía se centra en este problema. Husserl permanecía fuera. Heidegger, si bien se mueve todo el tiempo en sus proximidades, suprime este problema y con ello priva a su arquitectura de fundamentos porque el "hambre" o el "deseo" en el sentido más amplio, la *dependencia* del mundo, "*el tener hambre de mundo*" es aquello que en realidad define la finitud del ser-ahí. De hecho, no es solamente la "cura" aquello que resulta incomprensible a partir de esta omisión, sino también, junto a ella, muchos otros aspectos fundamentales del ser-ahí heideggeriano. Para mencionar sólo algunos de ellos: se hallan evidentemente "enraizados" en el hambre la "intencionalidad" (= persecución de la presa) y la "nada" (= estar *vis à vis de rien*). Incluso el *logos* del hombre está destinado a ser un misterio para nosotros hasta tanto no logremos rastrear la *conditio sine qua non* que está en su base, es decir, el "deseo", cuya primera "generalidad conceptual" es el correlato del "hambre" (o "deseo" o "necesidad"). Obviamente, el objeto intencional del hambre es un "alguna-cosa" (y no ya un *hoc*, sino un *tal*); el hambre "significa" algo de comer *en general*, algo de beber *en general*. El "esto" (hoc) no llega a ser un "tal" a través del *logos* ni a través de la percepción mediata del *logos* ni a través de "nombrar algo como algo", como dice Heidegger; más bien llega a serlo en el curso de un proceso –estimulado por el hambre– de caza, captura y consumo. Aunque extienda el concepto de "intencionalidad", transformándolo en el de "cura", Heidegger no reconduce la "cura" a su fundamento último, o más bien a la fundamental falta de fundamento por parte del ser vivo. Si lo hubiera hecho, el análisis de la necesidad lo habría conducido a la genealogía del *légein*, a una especie de "lógica naturalista" o "materialismo idealista", por ende, a dar un paso que mil consideraciones sociales debían impedirle dar.[12]

12. Por otro lado, no existe ninguna variante del materialismo que haya invocado jamás este camino y, considerándolo alejado del concepto articulado de "realidad", el materialismo no habría sido capaz de emprender este camino, porque el "hambre" no es algo importante. El hecho de que el concepto de "idea" (y con él el "idealismo") proceda de la vida práctica (como modelo del objeto que debe ser producido) es ajeno al materialismo ordinario tanto como lo es al idealismo el hecho de que la "generalidad" de su *logos* se halla en relación con la "necesidad".

Así, si bien era quizá consciente de la dependencia del concepto de "mundo" u "objeto" (*Zeug*) de la *praxis*, Heidegger no llamó las cosas por su nombre: no pronunció jamás el nombre del verdadero motor de la "cura", es decir, el "hambre", ni llamó jamás por su nombre los instrumentos manufacturados por la "cura" de hoy: sistemas económicos, industria, máquinas. El territorio de la concreción heideggeriana comienza a espaldas del hambre y termina antes de llegar a la economía y la máquina: en el medio se halla el ser-ahí, que martilla sobre su instrumento y de ese modo revela la "cura" y el renacimiento de la ontología.

Existe una relación muy estrecha entre la omisión del "deseo" por parte de Heidegger y el complejo entrelazamiento de líneas de su filosofía del tiempo. Como se sabe, la principal obra de Heidegger se titula *Ser y tiempo*. De hecho, el "tiempo" cumple un papel tan importante en su ontología que resulta totalmente legítimo mencionarlo en el título, en el que aparece unido al "ser" simplemente mediante una "y". Así, el "tiempo" no se halla solamente coordinado con el "espacio", como ocurre en muchas versiones de la filosofía trascendental, sino que reviste un peso ontológico muy diferente.

Es cuanto menos deprimente el hecho de que, no obstante las profundas y detalladas interpretaciones que superan casi todo lo que se ha escrito sobre el "tiempo" de Hegel en adelante, la relación entre "ser" y "tiempo" resulte oscura durante la mayor parte de la obra.

Pero esta oscuridad es la consecuencia del carácter incierto de su análisis de la "cura", es decir, del hecho de que el problema del "deseo" permanezca oculto detrás de la "cura". El proyecto de una "genealogía del tiempo" –si se me permite esta expresión paradójica–, es decir, de la deducción del "tiempo" del hecho del "deseo", no habría sido demasiado difícil de realizarse. Una deducción semejante habría debido seguir, dicho sumariamente, el siguiente itinerario.

En la medida en que una criatura tiene "necesidad" (y ello sucede constantemente porque las criaturas dependen del mundo), ésta no tiene lo que debería tener. Por cierto, hay clases de cosas "de las que se tiene necesidad" y que están inmediatamente disponibles: el aire, por ejemplo. Otras cosas, sin embargo, están ausentes o bien se hallan a una cierta *distancia* de la cria-

tura. Ahora bien, el deseo, en su insistencia por obtener su "objeto", insiste en la anulación de esa distancia. El ser vivo *persigue* a su presa con el fin de *tenerla*, de consumirla, y de continuar así viviendo. ("*Es stellt dem vorgestellten Gegenstande nach*"). Este "estar detrás de", este acto de persecución cubre necesariamente una cierta *extensión*, aquella que equivale a la distancia entre el "no tener" y el momento del "tener" y de la "captura".[13] Y es justamente esta extensión lo que debe llamarse "tiempo". No ha de sorprendernos que las que "constituyen" el tiempo no sean aquellas actividades que consisten en proveerse directamente, es decir, sin distancia, del material del que se necesita (como, por ejemplo, el aire para respirar), sino sólo aquellas actividades que deben eliminar la distancia respecto de la presa.[14] Es en este caso cuando el "tiempo" transcurre o, como prefiere decirlo la lengua alemana, "corre". Pero nosotros no tenemos que correr con el tiempo (como nos lo dice en broma una rima de W. Busch) sino que es el tiempo el que corre con nosotros. Una vez que el objeto del que se tiene necesidad es alcanzado, el tiempo deja de transcurrir: el niño satisfecho duerme y está "fuera del tiempo". *Den Glücklichen schlägt keine Stunde* (para quien es feliz no hay tiempo). *Éste es el modelo fundamental de la genealogía del tiempo a partir del deseo*, una genealogía que debía permanecer oscura en las deducciones de

13. Esta distancia está lejos de ser meramente espacial: nadie sería tan insensato como para deducir los fenómenos de la distancia temporal de una distancia puramente espacial. La distancia comprende la totalidad de las relaciones entre perseguidores y perseguidos, sus relaciones de fuerza, de valentía, etc.

14. Existe una interesante conexión entre la omisión por parte de Heidegger de este problema de la distancia y su ridiculización (en gran parte legitimada) del problema epistemológico de cómo se puede alcanzar el "mundo externo". En primer lugar, Heidegger ve el carácter de "ser-en-el-mundo", pero le resulta difícil ver la distancia de los objetos que no han sido inventariados por filósofos mediocres, pero que existen sobre la base de la "individuación" que separa a un ente de otro y sobre la base del "hambre" que debe colmar un *metaú* entre "tener" y "ser". Heidegger elimina por completo un tercer hecho: que el ser-ahí es parte del mundo natural. Solamente teniendo en cuenta al mismo tiempo estos tres aspectos –el ser-en, el ser en la distancia y el ser parte del mundo– es posible reclamar completitud ontológica. (Para ese fin remito a mis observaciones sobre *Integrations-Koeffizient*, en "*Une interprétation de l'Aposteriori*", en *Recherches Philosophiques*, 1934-1935).

Heidegger porque la deducción del carácter ontológico del "tiempo" a partir de la insuficiencia óntica del ser vivo (mejor dicho, del hombre en tanto ser vivo) habría puesto en jaque el primado y la autosuficiencia de la esfera ontológica. Huelga subrayar que nuestra deducción es sólo un primer paso. No se tiene todavía en cuenta en ella la diferencia entre tiempo animal y tiempo humano ni tampoco se considera el problema de cómo la continuidad del tiempo se desarrolló a partir de esta forma primitiva en la que el tiempo aparece, por así decirlo, como alternancia de crisis temporarias y de sucesivos aquietamientos.[15] Pero no es éste el lugar para profundizar estas cuestiones.

Al conectar sólo el "tiempo" con la "cura", Heidegger no llega a esclarecer el hecho de que "el tiempo es el desnivel (*Gefälle*) *entre deseo y satisfacción*, como tampoco la limitación del concepto de "ser-ahí". No hay en ninguna parte ni siquiera una mínima alusión –una vez más pese a la "cura"– al hecho de que la condición de posibilidad del ser "ontológico" por parte del hombre podría residir en su condición óntica o, más precisamente, en su *defecto óntico*.[16] En ninguna parte se hace referencia al hecho de que el ser-ahí tiene (o es) un cuerpo; o que tiene, como se ha dicho en más de dos mil años de filosofía, una doble naturaleza. Heidegger sobrevuela en silencio todo esto, no obstante su proximidad con las teorías naturalistas.

En la expresión con la que comenzamos habíamos anticipado que Heidegger, si bien guarda distancia con respecto a cualquier entidad sobrenatural, no llega nunca a la "naturaleza". Esta tesis parece recibir una confirmación plena. En la práctica, su ser-ahí no conoce *concupiscientia* alguna, ningún instinto, no sabe qué

15. Un modelo que hace comprensible la alternancia de vigilia y sueño.

16. Por eso se estaría tentado, en realidad, de invertir el *ordo rerum* heideggeriano. En su falta de autosuficiencia el hombre se ve obligado, para ser un todo, a ser un "ser-en-el-mundo" y a ser "aquí" (el "ahí" del "ser-ahí") cuando y porque la voluntad lo despierta. Efectivamente, sólo el ser-ahí que está despierto puede realmente ser "ahí" mientras que para Heidegger este carácter del "ahí" es propio del ser-ahí con independencia de la voluntad. La diferencia entre la vigilia y el sueño es omitida junto con muchas otras. Obviamente, el ser-ahí que duerme no es "ahí" y no es ni un "Se" ni un "sí mismo". Estos problemas no le interesaban a Heidegger cuyo ser-ahí, es cierto, podrá preocuparse por la cama como medio utilizable (*Zeug*) pero no podrá jamás tenderse en ella.

es el dolor de muelas. Y veremos muy pronto que las cosas no son diferentes en lo que concierne a la *caritas*, la amistad, el deber y el Estado. Condenado a esta condición de doble mutilación, no representa por cierto una especie envidiable. Estamos tentados de parafrasear el famoso dicho francés "*ni homme ni femme, c'est un capucin*", como "*ni homme, ni capucin, c'est un Dasein*".

Desde el momento en que el "ser-en-el-mundo" es un carácter del ser-ahí, el "mundo" es, *grosso modo*, un elemento del "ser-en-el-mundo" para el cual todo el sistema de la "cura" pragmática, el "ser-en-el-mundo" es, por así decirlo, la condición trascendental del mundo. Esta extraña tesis quiere significar que el ser-ahí ha suplantado la conciencia trascendental que, como sabemos, debía "constituir" sus objetos. Heidegger ha hecho en la práctica irrelevante el concepto de "conciencia" por medio de sus intervenciones pragmáticas, sólo para generar a su vez, como resultado de esta operación, una especie de "conciencia". Por cierto, no se puede llegar a afirmar que el ser-ahí heideggeriano *constituya* su propio mundo. No es así en el sentido del término empleado por Kant ni en el empleado por Fichte, Cohen o Husserl. La "relación de constitución", como ha sido descrita por quinientos años de metáforas como *gründen, setzen, schaffen o konstituieren* ("fundar", "poner", "crear", "constituir") pierde en la filosofía de Heidegger su carácter activo. Por otro lado, Heidegger no parte del reconocimiento del "mundo", su punto de partida es más bien el "ser-en-el-mundo". Desde un comienzo, su filosofía ha vuelto irrelevante la habitual alternativa: esta vez se trata de la alternativa entre "realismo" e "idealismo".

Pero, ¿por qué no conserva Heidegger la idea idealista de "constitución"? ¿Por qué privó de su carácter activo la relación, aún de algún modo "trascendental", entre ser-ahí y "mundo"? ¿Lo hizo por razones puramente filosóficas? Nada de eso.

Si, según Fichte, el "yo" se "pone" a sí mismo, este extraño acto de autoconstitución o más bien esta misma terminología, representaba la transposición de una actividad no especulativa en un lenguaje especulativo: en el "ponerse" a sí mismo el yo se ponía a sí mismo como legislador ("*setzt sich als Gesetzgeber*"); en el "poner" el no-yo, ponía o creaba "su" mundo, es decir, su

propio estatuto de *citoyen*, su "constitución", su ley (*Satzung*).[17] Si el extraño "poner" de Fichte incluye también la naturaleza (y no se limita a la constitución de la sociedad), esta "exageración" filosófica representa un ejemplo de "universalización" inocua y académica, debida al hecho de que también el fin particular (la *constitución* política) estaba destinado a permanecer en el plano puramente académico. Al no estar autorizado a "ponerse" a sí mismo como *citoyen* políticamente activo o plasmar una "constitución", Fichte busca una compensación "poniendo" la naturaleza y operando una autodeificación teorética del "ego". Stirner, que en tantos puntos anticipó a Heidegger, es una caricatura de este tipo de radicalización inocua.

Sin embargo, si bien el "ser-ahí" heideggeriano no pone su mundo, indudablemente se pone o constituye a sí mismo de un modo determinado. Su constituirse y su hacerse responsable toma el lugar de la constitución positiva (*gesetzte Satzung*, la "constitución" de la sociedad por parte de los "sujetos"). Eso significa que en la filosofía de Heidegger se extingue el interés por la acción o por la participación moral y política que era englobada por el concepto de "poner". La única cosa de la que el ser-ahí se hace directamente cargo es del ser-ahí mismo: todo individuo está por sí mismo –a pesar del mundo–. Se trata de un concepto fácil de entender: el ser-ahí no pone ya el mundo sino solamente el "sí mismo". El pequeñoburgués de la década de 1920 ignoraba completamente el optimismo político de la burguesía en ascenso de ciento cincuenta años antes, que confiaba en construir un mundo a su propia imagen y semejanza. Se trata ahora de un burgués enfadado con las "constituciones" para el cual la "democracia" parecía encarnar ante todo el principio mismo de la derrota alemana, la mácula en el honor alemán; por eso, el "mundo" no asumía ya el rol de un "producto de la vida" sino el de un correlato, de algún modo neutral, de la vida misma. El único producto que queda, al menos virtualmente, es el "sí mismo", es decir, el ser humano, que se arranca del anonimato

17. Los otros principios de la idea de "constitución", como por ejemplo la "definición genética", que crea sus objetos construyéndolos, o bien la ciencia moderna, que construyendo su mundo experimental "realiza" la ley natural, no tienen relevancia en este contexto.

del "se" para arriesgarse con audacia (*verwegen*) a una "existencia" en la nada social (*Nichts*) como un solitario y obstinado *self-made man.*

Entre paréntesis, todo lo que se ha dicho acerca de Heidegger vale, en cierto sentido, para todo el aclamado retorno al realismo y la metafísica (y por ende al "ser") que tuvo lugar en Alemania en los años que trascurrieron entre la crisis de 1918 y la de 1933. Esta evolución puede derivar del hecho de que los filósofos habían abandonado la categoría principal de la revolución burguesa –el "actuar"– que había limitado su participación en la creación de una sociedad de sujetos libres por parte de sujetos libres ("del pueblo por parte del pueblo").[18] Podían entonces dejar que las "cosas" siguieran su curso o resignarse a reconocer el "poder" o ese mundo del poder que ellos mismos no producían. Todas estas asunciones podían traducirse en *Realismus.*[19] Las diversas variantes metafísicas de esta época reflejan en parte el pesimismo burgués, en parte la apoteosis del poder. El *pathos* del neokantismo, según el cual el "mundo" no es un *datum* sino un *dandum* (*nicht "Gegebenes", sondern "Aufgegebenes"*), se había agotado miserablemente; prácticamente lo representaban apenas dos o tres *Kulturphilosophen* kantianizados, exponentes del Deutsch-demokratische Partei, un partido en modo alguno representativo y que en el mejor de los casos correspondía al efímero pseudo-optimismo que podía hallarse en Alemania alrededor de 1927.[20]

18. Es en verdad característico que los filósofos que se opusieron a la revolución francesa, como Bonald, vieran muy claramente las implicancias de esta categoría y las exhibieran con fuerza.

19. No es casual que Dilthey, quien al reconocer la resistencia (*Widerstand*) como el criterio de la realidad la opuso a la idea de un objeto "constituido", fuera políticamente más conservador que los primeros filósofos trascendentales.

20. Por otro lado, la idea patética de "crear un mundo" estaba todavía, o nuevamente, presente en los grupos de movimientos socialistas. En todo caso, conservando la concepción naturalista del mundo tal y como fuera formulada en el siglo XIX, estos grupos se negaron a ver el "problema de la constitución" (*Konstitutionsproblem*). No es necesario agregar que la filosofía académica alemana sólo entra en contacto con las teorías socialistas por momentos muy breves, antes y después de la revolución de 1918 (Natorp, por ejemplo).

3. INDICATIVO Y SUBJUNTIVO. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD. EL *SELF-MADE MAN* ACÓSMICO

Habeo, non habeor.
ARISTIPO

Habíamos dicho que Heidegger no se pregunta por las condiciones de necesidad (*Bedingung der Nötigkeit*) sino sólo por las condiciones de posibilidad (*Bedingung der Möglichkeit*).[21] En efecto, es un rasgo típico del idealismo (en última instancia una herencia histórica) *reformular todo "deber ser" en un "poder ser"*, todo aspecto de la existencia en un signo de libertad, afirmando entonces que el hombre *es libre* (independientemente de las circunstancias reales) dado que *puede ser libre*, contrabandeando finalmente el *subjuntivo* óntico de la libertad en un *indicativo* ontológico. Es mucho más que una coincidencia el hecho de que, en la etapa poskantiana del idealismo alemán, la concepción moral y política kantiana de la "libertad" haya sufrido una suerte de "deshumanización", es decir, haya sido privada de su valencia exclusivamente antropológica y moral. Del mismo modo, la libertad fue transformada por Schelling en una especie de "ser"-en la "potencia" (de la naturaleza) y por Hegel en la "historia". Schelling llega a sostener finalmente que la "libertad" es "ser" (*Seyn*) contrapuesto a "ente" (*Seyendes*).[22]

Al hacer de la posibilidad (*Können*) la categoría fundamental del ser-ahí, Heidegger se encuentra en respetable compañía, si bien en el seno de una tradición que, "al ontologizar" la libertad, renunció a la idea de liberar realmente al hombre.

Ahora bien, sería fácil suponer que Heidegger atribuyó a la posibilidad un alcance más reducido que el que le confirieran los

21. Es por cierto notable que los dos mayores filósofos alemanes poshegelianos, Marx y Nietzsche, cuyos otros aspectos comunes no son precisamente sorprendentes, hayan transformado la cuestión tradicional de la posibilidad (*Möglichkeit*) en la de la necesidad (*Nötigkeit*) sin contraponer sin embargo *expressis verbis* su modo de pensar a la fórmula kantiana.

22. No es por cierto una coincidencia que los apóstoles teóricos de la libertad social se consideraran "deterministas", si bien ellos mismos pretendían construir la libertad. Esta observación vale tanto para los representantes de la primera revolución burguesa como para los socialistas.

filósofos postkantianos, quienes habían elevado la libertad al rango de principio cosmológico o al menos universal y quienes, al ampliar de ese modo el concepto, lo habían privado de su efectivo alcance moral. Después de todo, en la filosofía de Heidegger no se halla nada parecido ni al *Weltgeist* hegeliano, que se dirige a la libertad, ni a la *natura naturans* de Schelling.

Tal suposición resulta sin embargo errónea. Por cierto, es sólo el ser-ahí el que "tiene posibilidades" (no la naturaleza o la historia), pero haga lo que haga, sus acciones son consideradas pruebas de su potencialidad y el ser-ahí mismo parece hacer ocurrir cualquier cosa que le suceda. De hecho, *el truco de Heidegger consiste en reformular toda possibilitas en potestas, toda Möglichkeit en Macht.* Todo el proceso de llegar a ser sí mismo (el corazón de la filosofía de Heidegger y, sin duda, el deber exclusivo para todo "ser-ahí" de la mejor clase) se compone de una serie de "ocupaciones" y el conjunto asume la forma de una *occupatio fati*, si se me permite una deformación semejante de la clásica figura del *amor fati.*[23] Es realmente significativo que las palabras *Eigentum* (propiedad) y *Eigentlichsein* (ser propio, ser auténtico) provengan de la misma raíz. El ser-ahí, según Heidegger, que se rencuentra inicialmente en la condición de náufrago ("arrojado en el mundo") llega a ser auténtico haciéndose propietario de sí mismo.

No deberían ignorarse los aspectos ocultos de este proceso de autoapropiación total: parece excluirse, de hecho, aunque más no sea tácitamente, toda forma de "pertenencia a algo" (al mundo, a grupos, al deber, a los amigos). Por otra parte, si bien Heidegger no disoció la parte moral de la filosofía de su ontología teórica, no puede dudarse de que concibe esta doctrina de la adopción de sí mismo como su filosofía *moral*. Si su transformación del ser-ahí en "existencia" debe constituir un hecho ontológico o un "deber-ser" es un aspecto que Heidegger deja en suspenso, deliberadamente sin duda. Evidentemente, estamos

23. El "*amor fati*" en sentido estrecho no desempeña ningún papel. El consentimiento que el ser-ahí se tributa a sí mismo no surge de un *amor* sino que es más bien dictado por una suerte de "*so what*", por la terquedad. Parece decir: "En tanto y en cuanto soy, quiero castigar la contingencia convirtiéndola en 'existencia'".

aquí nuevamente frente a una neutralización o, mejor aún, una nueva ambigüedad.

La adopción de sí mismo parte de un estado de indignación, como reacción al escándalo metafísico de la "facticidad", es decir, como respuesta al hecho escandaloso de que el ser-ahí se halla en la situación de ser-ahí (y no por su voluntad expresa) y se halla siendo un señor X o Y cualquiera –un hecho éste que el ser-ahí no puede dejar de reconocer. Digamos que "no puede": por ende, la condición primordial del ser-ahí es estigmatizada como una ausencia total de libertad. En cierto sentido, toda la vida sucesiva representa la prolongación de una revancha. Una vez que ha enfrentado el escándalo primordial, el ser-ahí "puede" hacer cualquier cosa con sólo quererlo: de hecho, lo único que quiere es llegar a ser un sí mismo, es decir, sí mismo o más bien su propio "sí mismo", sin dejar jamás de superarse a sí mismo. Además, el ser-ahí se hace cargo de toda su "facticidad" contingente (es decir, del hecho de ser-ahí, sin haberlo dispuesto) y decide existir como si fuese "ahí" por su propia voluntad espontánea; se apodera de sus posibilidades y llega así a ser una especie de padre de sí mismo.[24] El ser-ahí tiene éxito en esta tarea en parte por terquedad, en parte gracias a un juego de palabras ontológico,[25] en cuanto se sirve de la "fuerza con la que fue arrojado" (*Wurfkraft*) por su "estado-de-yecto" (*Geworfenheit*) transforma su "estado-de-yecto" (*Geworfenheit*) en un "proyecto" (*Entwurf*); en otras palabras, al utilizar el impulso de su "estar arrojado en el mundo" se "arroja en el proyectar la vida". Como máxima esta descripción es una tautología: sólo sobre la

24. Naturalmente, esta metáfora no aparece en los textos de Heidegger. Pero, en la medida en que el "casto" ser-ahí no tiene antepasados, es el "sí mismo" el que asume ese rol y el que debe convertirse en su *creador*. A propósito de ello, véase mi artículo "Nihilismus und Existenz", en *Neue Rundschau*, octubre de 1946.

25. Es muy difícil expresar las connotaciones etimológicas que pueblan el idioma filosófico alemán. En éste se entrelazan de un modo extraño profundidad y juegos de palabras. Heidegger no es por cierto el único que se vale de ello: el hecho tiene en cambio sus raíces en una actitud lingüística general: a partir del romanticismo el lenguaje es considerado no sólo como un medio para expresar pensamientos sino como una fuente de vida o un reservorio de pensamientos y de verdades. Dado que Heidegger sostiene (de un modo sin duda legítimo) que el lenguaje (*Sprache*) es uno de los "existenciarios" del ser-ahí, el ser-ahí debe ponerse a la escucha de las palabras del lenguaje para conocerse a sí mismo.

base de la fuerza de nuestro ser-ahí podemos modelar la vida con nuestras manos. Es necesario notar, sin embargo, que la descripción de Heidegger, tal y como es presentada, supone que el ser-ahí llega al mundo como "nadie"; en síntesis, se aplica al tipo histórico del *self-made man*, no al hombre en general, incluso si se trata de un *self-made man* que no tiene ya la oportunidad de surgir en el mundo; estamos pues frente a un *self-made man acósmico*.[26]

Pero lo que escandaliza el ser-ahí no es sólo la "facticidad" de su ser-situado sino también el "lugar" en el que se halla arrojado. Se ha encontrado a sí mismo como un ser amorfo, inundado en el pantano de lo que se dice, de lo que se suele hacer, de lo que se suele sostener. En síntesis: se halla inmerso en lo que Heidegger llama el "se", el *Man*. Dicho en términos más positivos, se encuentra atravesado por otros anónimos que no están en condiciones de hacer, juzgar, soportar las cosas en forma autónoma. Pero para Heidegger, que no pertenece a ningún grupo, el reconocimiento de que cada uno de nosotros no es sólo sí mismo no constituye en modo alguno un motivo de alivio. Los otros, la *dóxa*, el prejuicio, las costumbres, no son más que el fango adherido a los pies del sí mismo, un fango que le impide ser sí mismo. Y es de este fango del "se" que el ser-ahí debe liberarse, como el barón de Münchausen que se agarra de sus cabellos. Sólo si lo logra y cuando lo logra llega a ser "existencia", sólo entonces alcanza el estado de *Unbedingtheit*, de no-condicionamiento, en el que el ser-ahí es la realización de sus propias posibilidades.

Si traducimos esta acción de la jerga ontológica al lenguaje ordinario, descubrimos que define fenómenos bastante familiares, la emancipación y el ascenso social: emancipación de aquel anonimato social en el que se nace y ascenso hacia otro anonimato, con la excepción de que, sin embargo, el ser-ahí de Heidegger considera su propio origen como una mancha a tal punto indeleble que debe ocultarla por completo. Al no haber nacido sino al estar "arrojado", el ser-ahí (al igual que un marginal) proviene de la nada y sigue siendo un marginal hasta tanto no logre autoasignarse el título de "existente".

26. Sobre el concepto de *self-made man* que se esconde en su filosofía, véase el artículo *Nihilismus und Existenz*, *op. cit.*

Pero no sólo el estado-de-yecto y el "se" limitan el anhelo de libertad total del ser-ahí. El otro límite lo constituye la *mortalidad*: también la muerte debe ser asumida y ocupada del mismo modo. Por ello la "existencia" consiste, según Heidegger, en un apoderarse de la muerte, en volverla un *momentum* de la vida, en convertirse en su "*Sein zum Tode*" (ser-para-la-muerte); se trata de una transformación de sí mismo gracias a la cual la muerte se torna en cierto sentido inocua, si bien su amenaza sigue siendo omnipresente, en la medida en que pasa a ser una propiedad o atributo de la vida misma. Por ende, las restricciones a la libertad del ser-ahí parecen situarse exclusivamente por fuera de los dos extremos de la vida, o mejor dicho de su inicio y su final, y cada uno de ellos parece limitar al ser-ahí sólo para ser luego victoriosamente superados y para que el sí mismo se apropie de ellos. *No obstante, aquellas potencias que privan al ser-ahí de su libertad en el curso de su vida real, las únicas potencias reales, no son dignas de mención en la filosofía de Heidegger.* No se alude a ellas ni siquiera una vez. Y cuando entraron efectivamente en escena Heidegger no intentó combatirlas, como hiciera con el "estado-de-yecto" o la "muerte", sino que prefirió inclinarse ante ellas. ¿Qué filosofía de la libertad es ésta? Ni una palabra se dice con el fin de construir o "constituir" un mundo, no queda siquiera un resquicio para el concepto político de "libertad" formulado por los grandes teóricos de la revolución burguesa. La "autonomía" se transforma en mera terquedad, se convierte en el simulacro asocial de la "libertad" frente al propio origen y la propia muerte. Por cierto, es innegable que la tenebrosidad de este "ser-para-la-muerte" es presentada de un modo muy sugestivo, pero la tenebrosidad no es ni un mérito ni una prueba de su verdad. Si Heidegger funda su identificación del "ser sí mismo" con el "ser-para-la-muerte" a partir de la implicación de que la muerte es la única situación que excluye por completo toda posible sustitución de mí mismo por parte de cualquier otro (y por ende es, en algún sentido, "más mía" que cualquier otra cosa) es esta misma implicación la que genera dudas: la sustitución es en general imposible en cualquier relación viviente o entre seres humanos. Por otra parte, la "sustituibilidad", considerada como valor necesariamente negativo, no es en sí misma un hecho sino el prejuicio de un ser totalmente desocializado. Finalmente, dando por descontado que nada es "más

mío" que mi muerte, *Heidegger transforma el pronombre posesivo gramatical en un verdadero título de propiedad,* lo que debería consolarlo del mismo modo en que alivia al moribundo de las *Arabian Nights,* quien, al gritar "¡mi verdugo!", de improviso y en virtud del poder del pronombre posesivo pronunciado, posee a su verdugo como a un esclavo.

No obstante su macabra formulación, el "ser-para-la-muerte" de Heidegger es un nuevo pseudo-radicalismo y, en última instancia, es finalmente una forma de evasión. Al temer a la muerte, se evade en su pseudo-libertad de la "posibilidad de la muerte" (*Sterbenkönnen, potestas moriendi*) como "posibilidad más propia" (*eigenste Möglichkeit*). No hay forma más miserable y desesperada de libertad: ¡vivir para la muerte en lugar de vivir para vivir o vivir para una causa! Sería fútil, naturalmente, hacer objeciones en contra de una situación de *desesperado** semejante, asumiendo el punto de vista de un determinado conjunto de valores. El sí mismo, cuya vida vive para nada ("se sostiene sobre la nada" *–ins Nichts hineingehalten–* como dice Heidegger en otro lugar) se halla ya lo suficientemente castigado por esta situación de *desesperado*. Pero tampoco la pena constituye un mérito ni es una prueba de la verdad. Lo que la filosofía clásica tenía para decir a propósito de las situaciones sin esperanza parece incomparablemente más verdadero y digno. Los estoicos no se cansaban de insistir sobre el hecho de que el último acto de libertad y el que mayor consuelo procuraba era el suicidio. Si el filósofo nihilista continúa pese a todo viviendo y se aboca a construir teorías de la justificación debería entonces admitir que, a pesar de todo, *le gusta vivir* o, dado que prefiere las aserciones generales, que en *el fondo la vida vale la pena vivirla*, sea cual fuere el significado de "vale la pena vivirla". Debería entonces insertar esta expresión "vale la pena" en su análisis del ser-ahí como un elemento decisivo. Incluso si el hecho de "continuar viviendo" demuestra que la vida vale la pena vivirla, el existencialista profesionalmente serio no logra abrirse camino hacia una afirmación semejante: le sonaría demasiado frívola o al menos demasiado superficial. Por eso debe encontrar o inventar algo entre la vida y el suicidio. Y es exacta-

*. En castellano en el original (n. del t.).

mente eso lo que hace el "sí mismo" de Heidegger: *presenta la vida misma como una especie de suicidio.* Al hacerse cargo voluntaria e incesantemente de su propia muerte, la "existencia" de Heidegger *comete un suicidio que dura toda la vida*: una muerte patética que, sin embargo, en tanto dura cuanto dura la vida misma, ofrece algunas ventajas innegables.

Entonces, el sujeto libre que, en la época de Kant y Fichte, habría querido participar en la construcción de una sociedad de ciudadanos libres se redujo al rango de accionista de su propio fin. Los escenarios móviles de las esperanzas ético-políticas que habían representado el trasfondo del yo que se constituye a sí mismo son abandonados (porque la historia misma ha abatido esa esperanza); no hallamos en Heidegger ni un objetivo semejante ni una idea de felicidad a la que pueda remitir el móvil de la acción. Por otro lado, el yo no se ocupa de los actos morales de Kant (*Handlungen*) o de la "realidad del espíritu" de Hegel sino sólo y exclusivamente de sí mismo. Dado que el ser-ahí se comprende ahora a sí mismo como un poder-ser (Können) y por ende como dinámica, y dado que, por otro lado, ya no actúa, su actividad se reduce a *un tratado moral de sí mismo*, es decir, al incesante mantenimiento de sus condiciones existenciales. Su imperativo categórico (que lo atraviesa incluso si Heidegger no lo formuló) no comenzaría ya con los términos kantianos "actúa" o "haz". ¡Qué pretensión de santidad!; *se limitaría a un desnudo "sé" o al extremo a un "sé tú mismo"*: una prescripción inocua a la que la vida puede obedecer incluso quedándose sentada en el escritorio. En cierto sentido, la satisfacción de este imperativo consiste sobre todo en el filosofar, dado que la filosofía es *alethéuein*, y por ende una revelación del ser-ahí en cuanto sí mismo, tanto más cuanto la filosofía y el ser-ahí comparten el mismo objeto, el "*Wesen*" (esencia) –de hecho, "la existencia es la esencia del ser-ahí" (*Existenz ist das Wesen des Daseins*)–. Finalmente, comprendemos por completo cómo la filosofía de Heidegger es teórica *y* práctica al mismo tiempo. En tanto es al mismo tiempo una y otra cosa, es como un anarquista que se ha impuesto no abandonar su estudio y que en sus actos filosóficos decide no ya hacer esto o aquello sino más bien *ser*, estar decidido. El salto, que se pretende audaz, de la "universalidad" a la concreción de la existencia conduce a una existencia puramente teórica, a la mera "disposición" a la

"resolución pura y simple ('vivir peligrosamente')". Por eso, no obstante su *pathos* fuertemente antiestético, se acaba en un fenómeno puramente estético. Si su filosofía genera la impresión de ser enormemente "activista", si la filosofía parece transformarse en vida activa, ésta no es sino una mera apariencia ya que, más allá de la actividad filosófica, no hay nada a lo que se aboque la existencia y nada a lo que sea llamada. Su filosofía es activa porque toda la acción se ha convertido en filosofía, así como el *Geist* de Hegel es tan concreto porque todo lo concreto se ha convertido en *Geist*. La vehemencia activista de su filosofar no es sino el reflejo del hecho de que Heidegger no postule ni afirme la más mínima acción moral o política en este mundo, reflejando así su propia huelga moral y política (como por cierto la mayor parte de la pequeñoburguesía alemana). No hay que sorprenderse de que Heidegger no tuviera ningún principio, ninguna idea social, *nada* en general, y que cuando los clarines del nacionalsocialismo comenzaron a sonar en su vacío moral, él mismo se hiciera nazi.

4. LA FALTA DE SINCRONIZACIÓN DE HEIDEGGER. EL CONCEPTO DE "HISTORICIDAD" (*GESCHICHTLICHKEIT*)

Esta ignominia de las aspiraciones morales del filósofo "existencial" se halla muy lejos de los motivos originarios de su filosofía. Si dejamos de lado sus razones torpemente oportunistas, el esfuerzo heideggeriano por adecuarse y su conformismo pueden comprenderse sólo si se parte del hecho de que su punto de partida era insólito y violentamente no conformista: en el momento en que estaba trabajando en *Ser y tiempo*, Heidegger se encontró de hecho en la singular situación de *ser aún un hereje en un período en el que la secularización tanto de la vida interior como de la exterior era algo que ya se daba por descontado desde hacía varias generaciones*. Su ejemplo ilustra de maravilla cuán poco "sincronizada" se halla la historia consigo misma. Crecería como un provinciano, al margen de la "vida moderna", de los problemas sociales o de la industrialización. Su primera "formación" tuvo lugar en el seno del cristianismo y en la ontología greco-cristiana, mientras sus coetáneos se movían en los más diversos ámbitos de la secularización, en un mundo estructurado por la técnica

y la ciencia de la naturaleza.[27] Más aún, debía negar a Dios en un período en el que nadie prestaba ya la menor atención a su indiferencia. Y debía desembarazarse del concepto de un mundo "creado" en un período en el que incluso la idea de un mundo en devenir había ya perdido interés. Lo negó inventando la idea negativa de *Geworfenheit* (estado-de-yecto) que no implica ningún "arrojador" (*Werfender*), nadie que hubiera arrojado al hombre en el mundo. Es evidente que esta noción, al tiempo que excluye cualquier elemento sobrenatural, elimina a la par incluso la "descendencia" a partir de la naturaleza. La tesis de la que partimos, según la cual la filosofía de Heidegger vuelve irrelevante la alternativa "natural-sobrenatural", encuentra aquí una nueva confirmación. Una vez más, Heidegger debía volver sobre las huellas de Lutero, que en su vida tuvo el mismo papel violento y a la par liberador, que para muchos de sus contemporáneos fue probablemente encarnado por los acontecimientos de la época. No es sorpresa que Heidegger caracterizase la verdadera aproximación a la historia como un *Wiederholen*, término que, cuando el acento cae sobre la primera sílaba, denota un "re-tomar" y cuando cae sobre la tercera, una "repetición". No era a partir del presente, respecto del cual se hallaba tan poco sincronizado, que su itinerario histórico habría de conducirlo a tal o cual *locus historicus* –prefirió tomar distancia desde el pasado, con el que tenía en cambio mayor familiaridad, trepando a través de los distintos pisos de la historia hasta el techo de nuestros días, para poder luego distinguirse nuevamente, esta vez de los habitantes del techo, que vivían encima de los pisos inferiores sin tener de hecho conocimiento de ello–. Todo aquello que extraía de los pisos olvidados, éstos lo consideraban novedoso: por ejemplo, los restos

27. No es una coincidencia que muchos discípulos de Heidegger en la década de 1920 hayan estado al mismo tiempo fascinados por Anton Bruckner, ya que Bruckner, si bien recurriendo a una estructura más bien laica, la sinfónica, era no obstante un compositor genuinamente cristiano y una figura "anacrónica", al igual que la del propio Heidegger. Si nuestra concepción de una "historia no sincronizada consigo misma" requiere de una explicación, el lector puede pensar en Bruckner, quien recita sus plegarias sobre la tumba de Richard Wagner, discípulo de Feuerbach, cuyas plegarias se hallaban muy lejos del cristianismo y cuyo concepto de redención se hallaba completamente secularizado, y es en última instancia incluso erótico.

teológicos de su ateísmo que, a sus ojos, parecían los gérmenes de una metafísica por venir o la mezcla total de antropología y filosofía[28] que, formulada por Feuerbach cien años antes, había quedado sepultada en el ínterin bajo otros estratos filosóficos. En síntesis, sus orígenes anacrónicos generaron su viaje hacia el presente donde, a causa de las experiencias del viaje, se halló nuevamente como una criatura anacrónica y solitaria.

Hasta aquí, desde un punto de vista biográfico, su aproximación a la historia es plausible y coherente. Queda no obstante sin respuesta, si es lícito recurrir a este término obsoleto, la pregunta "epistemológica" por la *posibilidad de la repetición*. Porque, de hecho, el ámbito de las cosas "repetibles" es limitado, a menos que queramos diluir la compacta realidad de las cosas pasadas (a las cuales obviamente no somos idénticos) en algo que puede convertirse en "la propia existencia".

Pues bien, hemos tenido oportunidad de notar varias veces que los esfuerzos de Heidegger se orientan a la "*posesión*", la apropiación y la posesión resultante del acontecimiento que más se aleja de nuestra esfera de influencia –la muerte– y que es transformado en el "ser-para-la-muerte". Análogamente, Heidegger se apropia de la "historia". En tanto es, por así decirlo, un "monista del ser-ahí" (*Daseins-Monist*), y en tanto no reconoce más que al ser-ahí, diluye el pasado (*Vergangenheit*) en el "ser-ahí sido" (*Gewesenheit*), en las posibilidades realizadas del ser-ahí, privando con ello de su innegable peso al *continuum* de acontecimientos "ónticos", de sistemas políticos y demás, a favor del "ser-ahí sido". Obviamente, esta clave interpretativa revela una factura hegeliana, pero con estas dos diferencias fundamentales: que Heidegger excluye todo "espíritu objetivo" (*objektiver Geist*) y neutraliza, incluso invierte, la idea de posibilidades *progresivas*, al punto de que hace asumir a la *historia* el aspecto de la *historia de la propia caída* y la autosepultura (*Verschütterung*), en síntesis, el aspecto de un *re-greso*.[29]

28. Al enfatizar sin embargo que su "hermenéutica del ser-ahí" no equivale simplemente a una "antropología filosófica", Heidegger pretende sostener que, mientras que el antropólogo se ocupa ingenuamente del "hombre" como de un "ente" entre los entes, sin adentrarse en la discusión del "ser" (*Sein*), él lo somete a un examen ontológico.

29. Incluso en esto es un cristiano secularizado. De hecho se presenta como

Ahora bien, la deliberada vaguedad del término "ser-ahí" y la incapacidad de Heidegger para darle una encarnadura definida le permite denominar "ser-ahí" tanto a sí mismo como a la historia. Para decirlo torpemente, ambos están hechos de la misma *hýle* ontológica. En la medida en que él mismo es tanto el ser-ahí como el "ser-ahí histórico" (*geschichtliches Dasein*), puede "repetir" la historia. La famosa expresión de Goethe "*Wär' nicht das Auge sonnenhaft...*" (si el ojo no fuese solar...) podría parafrasearse como "*Wär' Dasein nicht geschichtenhaft...*" (si el ser-ahí no fuese histórico...). Pero la historia, al convertirse en *su* historia, pierde la realidad compacta que le es propia y se convierte en una mera tonalidad del ser-ahí: *Geschichtlichkeit* (historicidad).[30]

Una vez dicho esto, sería fácil esperar de Heidegger una propensión y una susceptibilidad universalizante de tipo hegeliano para todo lo humano que ha existido, existe y podría existir. Pero se trata una vez más de una expectativa ilusoria. Heidegger repite solamente esa historia que –"presumiblemente"– no lo ha convertido sino en el continuador de sus antepasados. En tanto no tiene otro interés más que el de aniquilar su propio estado-deyecto (*Geworfenheit*), *lo transforma en un natum esse.* Convierte el cheque no girado de su propia facticidad en la divisa fuerte de sus antepasados, procura adquirir (*erwerben*) la historia con el fin de "poseerla", identificarse con ella ("*Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen*" ["Reconquista lo que has heredado de tus padres para poseerlo"]). Por ende, la historia es para él *eo ipso* "mi historia", donde el pronombre

---

una especie de re-formulador de una verdad que en una época fue evidente (ontología). Por eso la búsqueda de la verdad equivale para Heidegger a un *aletheúein*, que se traduce literalmente como "desvelar lo que está velado". Ello se aplica por último a la primera parte de *Ser y tiempo* donde exhuma la pregunta ontológica de los griegos, obturada y sepultada por la arena de los siglos. Dado que se disponía a llevar a cabo esta operación con el *pathos* del reformador, que hoy en día es totalmente inusual, no pudo evitar ser confundido (incluso por él mismo) con una especie de revolucionario de la filosofía.

30. Georg Simmel, incluso antes que Heidegger, fue quien definió la historia como el *medium* en el que "sujeto" y "objeto" tienen la misma "naturaleza". Heidegger no revela esta formulación pionera de Simmel como, por lo demás, no lo hacen tampoco la mayor parte de los filósofos a partir de Dilthey.

posesivo "mi" libera una vez más esa iridiscencia sobre la que hemos llamado anteriormente la atención. *Denota tanto las cosas que me pertenecen como aquellas a las que yo pertenezco. Heidegger reformula siempre el primer significado como el segundo.* Más en concreto, Heidegger confina al ser-ahí histórico, con el que se identifica, dentro de los límites de la historia greco-cristiana-europea y sólo del aspecto histórico-espiritual (*geistesgeschichtlich*) de ésta. Se trata de una actitud de *autoprovincialización deliberada*, lo más lejano posible de la actitud del filósofo experimentado. Sólo sondea las profundidades de la historia. Nadie puede arrebatarle la historia. No hay interés de ninguna clase que pueda conducirlo a una apertura ecuménica hacia "un mundo", hacia "lo extranjero", para no hablar de su cerrazón frente a las culturas primitivas. Para Heidegger, éstas son apenas objeto de curiosidad, no cosas que nos interesen. Es evidente que este repliegue sobre sí mismo refleja el de Alemania tras la derrota, la pérdida de su flota y de sus colonias en 1918. Ello se suma a la suspicacia y la xenofobia que sin duda facilitarán su alineamiento con el nacionalsocialismo.

Así de enrevesada es la posición de Heidegger. Por un lado, la historia se transforma en una posibilidad del ser-ahí, de modo tal que el hombre pasa a ser, en tanto él es también un "ser-ahí", capaz de volver a tener una experiencia de ésta como de su propia posibilidad (*Möglichkeit*); por otro lado, el hombre, en tanto él mismo es historia, pero sólo la propia historia, sólo reconocerá como historia su prehistoria. Obviamente, este doble y recíproco anclaje de la "historia" y del ser-ahí restringe doblemente el concepto de historia.

Al retraducir el "pasado" como "ser-sido", la *Vergangenheit* como *Gewesenheit*, Heidegger hace que la humanidad parezca una vez más más "libre" de lo que en efecto es. Guarda silencio con respecto al hecho decisivo de que las situaciones históricas (si no todas, al menos la mayoría de ellas) no representan posibilidades positivas del hombre sino respuestas en extremo indirectas por parte del hombre a condiciones objetivas del mundo y de la sociedad. Estas condiciones se hallan muy lejos de ser provistas por la "naturaleza humana" (si existe algo así); para muchos la "naturaleza humana" es incluso incapaz de estar a la altura de esas condiciones, de convertirlas en propias. Como mínimo, sería inútil interpretar el mundo fascista, que es cierta-

mente un fenómeno histórico, como una verdadera posibilidad (*Möglichkeit*) del ser-ahí. Además, el ser-ahí no sabe cómo controlar este mundo, incluso si es un mundo hecho por el hombre y *si hay un ser-ahí que le corresponde, este tipo de ser-ahí no es, estrictamente hablando, un "ser-ahí posible"* (mögliches Dasein) *sino, por lo general, la reacción forzada del ser-ahí a su propio producto, un producto que ha llegado a ser más grande que su productor*. En síntesis, Heidegger tiene tan poco en cuenta la "naturaleza" (el factor no-humano en el hombre) como la historia, entendida como *medium trascendens proportionem humanam*, como "espíritu objetivo", *objektiver Geist* o *Un-geist*. El único aspecto del que se ocupa que va más allá de esta proporción es el "Se" (la medianía pública de todos y ninguno), que es sin embargo una instancia puramente negativa: el Estado, la economía, la esclavitud, el derecho –nada de todo esto halla ni la más mínima mención en la filosofía de la historia de Heidegger–.

Como acabamos de subrayar, la interpretación heideggeriana de la "historia" como *Gewesensein* se halla estrechamente ligada a su teoría implícita de la libertad. Ignora por completo el hecho de que la mayor parte de la historia es la historia del *poder*, es decir, la historia de la no-libertad, una historia *impuesta* a la gente. Pues bien, esta omisión tiene importantísimas repercusiones sobre el concepto de "repetición". Si una situación histórica se halla determinada no sólo por el ser-ahí sino también por factores objetivos impuestos al hombre, el simple hecho de ser un ser-ahí no es suficiente, no me hace capaz de repetir la situación. *El "ser-sido" (*Gewesenheit*) no tiene necesariamente que ver con la "esencia" (*Wesen*) del ser-ahí*, como parece implicarlo Heidegger. En la práctica, considerar los sustantivos *Wesen* y *Gewesen* como términos gemelos, como ocurre recurrentemente en la metafísica alemana, ha sido siempre un signo de conservadurismo. ¿Es posible, por ejemplo, repetir la tipología de la *Gewesenheit* tal y como se halla implicada en un concepto kantiano como el de "autonomía"? Sería banal poner el acento en el hecho de que la "autonomía" no era una simple emanación del ser-ahí; cuanto menos era también el eco del ser-ahí en un mundo irreversiblemente superado, aquel de la burguesía en ascenso. La respuesta a nuestra pregunta la ha dado Heidegger mismo, si bien indirectamente, en la medida en que, como hemos señalado anteriormente, Heidegger *no* ha repetido los "motivos del *cito-*

yen" propios de la filosofía revolucionaria burguesa. Al vivir en un mundo completamente transformado en el que la "república" y la derrota parecían algo equívoco, no podía en modo alguno repetir el concepto de "mundo" implícito en el término kantiano. Justamente porque esa repetición era imposible es que la empresa heideggeriana se disuelve en un nihilismo completo. Nuestro ejemplo de la "autonomía" no es casual. Como se sabe, el mismo Heidegger había de algún modo partido de una suerte de "autonomía" o "emancipación" (con respecto a la fe, por ejemplo). Pero desde el momento en que en un mundo caracterizado por una sociedad en vías de disolución no tenía sentido marchar en la dirección que en una época indicaran los portavoces de la emancipación del *troisième état*, la posición pre-secular de Heidegger destelló, como la chispa de un cortocircuito, directamente en el nihilismo, *sin pasar por los estadios intermedios del moralismo y de la política, sin detenerse en las escalas intermedias secularizadas*. Cuando pretendió ser "sí mismo" (es decir, libre de toda autoridad y de la contingencia de su origen), cuando quiso estar en la "verdad" (en lugar de ahogarse en la "*doxa*" y el "Se"), la libertad y la verdad tal y como eran entendidas en la ética político-filosófica del idealismo alemán no podían tener en ese punto significado positivo alguno para él. Por cierto, él se liberó, pero sólo *saliendo de* una servidumbre, no accediendo a una condición diferente. Mientras que el "sujeto" kantiano y fichteano había hablado en nombre de grupos, Heidegger no hablaba en nombre de ningún grupo, a menos que se quiera ver en él al portavoz de un número por cierto considerable de alemanes en el período posterior a 1918 cuya conciencia colectiva se había tornado equívoca o incluso imaginaria. Incluso dando por descontado que Heidegger hablara por ellos, lo hacía del modo en que la fiebre habla por la enfermedad: *puede haber sido un típico exponente de ellos pero no ha hecho nada por ellos*, no ha desarrollado ningún postulado moral ni ningún proyecto moral y político "para" ellos. En tanto intentaba "repetir" la historia y el *Gewesensein* más que hacerse portavoz del *mot d'ordre* moral de su tiempo, como lo habían hecho los verdaderos filósofos, existe un nexo sistemático entre su filosofía de la historia y la vacuidad de su rigorismo moral.

5. LA FILOSOFÍA DE LA VIDA HOSTIL A LA VIDA. LA EXISTENCIA: UNA TÍMIDA ETERNIDAD

Si se distinguen tres tipos de "moralidad": 1) ser morales en el mundo dado y reconocido; 2) construir un "mundo moral"; 3) volverse morales sin considerar el mundo, Heidegger pertenece sin duda al tercer tipo. En la medida en que el otro no es tenido en cuenta en el proceso de "llegar a ser sí mismo" (ni como "prójimo" ni como "extraño" ni como *partner* en las relaciones amorosas, en las éticas o en las políticas), la única finalidad que queda es la de convertirse en un *homo novus*,[31] pero privado tanto de caridad como de responsabilidad social. Llamar "omisión" a una falta semejante es poco decir. El concepto de "individualidad" ha madurado a tal punto que se ha convertido en el único contenido vinculante, mientras que antes, bajo la forma de la conciencia, había sido la voz suprema y comprometida. Para ser más precisos, la voz de la conciencia cumple un papel por cierto no menor al que tenía en el cristianismo o en el kantismo, pero *es la voz del sí mismo que exhorta al sí mismo (o ser-ahí) a ser el propio sí mismo*. De ese modo, al atribuir al "sí mismo" la tarea de dirigirse al ser-ahí, Heidegger conserva por completo el dualismo del cristianismo, si bien Dios o el Espíritu son silenciados en su significado habitual. Es superfluo recordar nuevamente al lector la fórmula de nuestro primer parágrafo. Una vez más, Heidegger torna irrelevante la alternativa "natural-sobrenatural".

Hemos dicho que ser "yo mismo" es el único contenido de la exhortación del sí mismo. Es cierto, en *Ser y tiempo* se menciona el "ser-con" (*Mit-sein*, ser con los otros) y el "procurar" (*Fürsorge*, preocuparse por los otros); pero los mismos son poco más que reminiscencias aristotélicas (*zóon politikón, symbouleúein*) incapaces de competir con el fuerte *páthos* del "*Selbst-werden*" y quedan apenas como áridas notas marginales a su sistema. Lo

31. En los primeros años posteriores a la revolución alemana de 1918, la expresión inocuamente extremista "hombre nuevo" (*neuer Mensch*) fue el lema predilecto en el círculo de quienes, sin ser expresamente cristianos ni socialistas, sentían que la nueva situación exigía algo inaudito. Esta expresión, que por su significado es puramente un pretexto, no era sinónimo ni de "fe" ni de "revolución". El "sí mismo" del que habla Heidegger no es sino una versión acorazada de este "hombre nuevo".

que significa que para el ser-ahí heideggeriano su "vida" (como existencia) es "*der Güter höchstes*" (*summum bonum*). Sin embargo, mientras que habitualmente (al menos hasta la Primera Guerra Mundial) el *mot d'ordre*: "*Das Leben ist der Güter höchstes*" (la vida es el bien sumo) expresaba algo utilitario, epicúreo o dionisíaco ("la vida plena", "*Denn alle Lust will Ewigkeit*"), la vida de Heidegger, aun siendo el único bien, está muy lejos de poder gozar de sí misma. De hecho, *su filosofía es el primer y único ejemplar de la especie "filosofía de la vida hostil a la vida"*. Su ser-ahí sufre aún de la mala conciencia del cristianismo e incluso de aquella mala conciencia anexa que deriva del ser-ahí desembarazado del concepto cristiano de pecado. Esta doblemente mala conciencia vuelve al ser-ahí heideggeriano tan mezquino que no puede concederse a sí mismo ninguna alegría más que a disgusto. Si Heidegger nunca elevó la *mezquindad* o la *obstinación* al rango de *existenciarios*, esta omisión puede explicarse por el hecho de que, pese a su apasionada búsqueda de la *aletheia*, reprimió por completo las motivaciones de su filosofar. *Nadie puede imponer a otro peor trato que el que el ser-ahí de Heidegger se impone a sí mismo*. Si el trato es sádico o masoquista es una pregunta difícil de responder dado que los *partners* son gemelos siameses. Cuando el ser-ahí duerme, se despierta él mismo y cuando quiere leer el periódico se arranca de las manos este "instrumento de la mediocridad y de la vida normal". Se niega a sí mismo el placer, la amistad, la amabilidad, en síntesis, la cultura. Sus *exercitia* llenan las veinticuatro horas del día, su *corvée* hacia la muerte dura toda la vida. Quizás, una vez que llegue el final, el ser-ahí dirá: "Después de todo, ésta es mi obra". Entonces, puede que haya vivido lo suficiente, pero ciertamente no estará "saciado de vivir" (*lebenssatt*) como se dice de los patriarcas que han vivido a fondo su propio ciclo vital. La doblemente mala conciencia confiere a su filosofía una dureza granítica tal, una falta tal de ironía socrática, una incapacidad tal de abocarse a la *fröhliche Wissenschaft*, que *una sola y simple carcajada desmentiría la validez general de su análisis del ser-ahí*.

No obstante su absoluta falta de *caritas*, el proceder nihilista a través del cual el ser-ahí encuentra el camino hacia la "existencia" revela una estructura cristiana –paulina, para ser más precisos– en tanto lo único que importa, lo único que está en juego es la salvación, y por ende un estado del ser, no ya la "ley" o

la "acción". Eso significa que el concepto paulino de "fe" reaparece en la filosofía de Heidegger, ya sea como *modo diabolico* y con la etiqueta de "existencia".

Como todos saben, en Pablo la "fe" es entendida como la condición que hace al hombre capaz de cumplir la Ley. Entonces, la "fe" tiene un rango más elevado que la obediencia o que las acciones que emanan de la fe. Pues bien, en la teología descristianizada de Heidegger el "estatus que tiene un rango más elevado que la acción" se conserva, pero la fe cristiana es sustituida por la fe en sí mismo como salvador del ser-ahí y como aquel que redime de la muerte. Mientras que la fe de Pablo hacía superflua la prescripción de llevar a cabo buenas obras, dado que éstas procedían de la fe, la filosofía de Heidegger hace superfluas las buenas obras mismas (si bien no *expressis verbis*, naturalmente) allí donde se ha alcanzado el estado de "existencia"; en todo caso, no hay ningún pasaje de Heidegger que refiera a las buenas obras.

No es tan fácil poner la palabra "blasfemia" en boca de un no creyente. No veo sin embargo cómo podría calificarse de otro modo la completa inversión heideggeriana del significado originario del paulismo.

Cuando hablamos del maltrato del ser-ahí por parte del "sí mismo" vimos que la persecución del sí mismo por parte de él mismo es una operación excesivamente tortuosa. En la medida en que, como lo indica el título *Ser y tiempo*, el ser-ahí es temporal, éste tiene "extensión": entonces, cuando el ser-ahí, viajando a través del tiempo y atrapado por el pánico de la pérdida, intenta apresarse *in fraganti*, la presa se le escapará siempre de las manos; el ser-ahí atrapará entonces sólo un momento de sí mismo, esta o aquella contingente escala intermedia de su continuo viaje, pero nunca el itinerario completo. Por eso, incapaz de apresarse a sí mismo o de ser sí mismo en su totalidad extensiva (*Gänze des Daseins*), debe encontrar o inventar un modo intensivo de ser total. En la práctica, este *pánico por la pérdida* es uno de los motivos fundamentales por los que Heidegger introduce el concepto de "existencia", que es la plenitud intensiva del ser-ahí. Comprendemos mucho mejor la función de la muerte para la "existencia" viéndola desde aquí, más que desde cualquier otro ángulo. En la medida en que, en cierto sentido, la muerte es la

que limita o define[32] la extensión de la vida de modo que hace de ésta un todo, Heidegger la conserva y hace de ella la totalidad intensiva de la vida. La sorprendente exigencia heideggeriana por una "*Gänze des Daseins*" es la demanda *desesperada** de alguien que se halla aterrado de perder el único capital que posee entre sus manos, su ser-ahí, porque, en tanto es en el tiempo, este ser-ahí se reduce continuamente a algo inocupable e inaferrable.[33] Entonces, *el fin último, si bien inconfesado, de* Ser y tiempo *es la conquista del propio ser en detrimento del tiempo, o más bien la disolución del tiempo en el* "intensivum" *de ese estado existenciario del ser-ahí que, visto desde este ángulo, podría llamarse la "eternidad del ser-ahí"*. En cierto sentido, la expresión heideggeriana según la cual "la existencia es la esencia del ser-ahí" (*Existenz ist das Wesen des Daseins*) corrobora esta interpretación: después de todo, en la historia del pensamiento europeo de Platón en adelante la noción de *Wesen* (esencia) ha implicado siempre una connotación de intemporalidad. Es cierto que Heidegger evita confesar esta herencia de la metafísica griega y cristiana o de llamarla por su verdadero nombre. Como un antisobrenaturalista, Heidegger, en cierto sentido, "*se avergüenza de la eternidad*".

Es evidente que esta idea de "eternidad" o al menos de neutralización del tiempo no es por completo un *novum* en la filosofía moderna: el concepto hegeliano de "fin de la filosofía", la tesis marxiana según la cual la historia no es sino la prehistoria de un estadio posthistórico, la idea nietzscheana del "eterno retorno" –todos éstos son intentos de fijar una especie de "eter-

32. La relación que existe entre *fin* y *definición* no ha sido nunca tomada tan en serio como en la filosofía de Heidegger.

*. En castellano en el original (n. del t.).

33. Es sorprendente que este motivo filosófico (si bien revela todos los rasgos de un genuino pánico filosófico) parezca sin embargo una variante de un texto clásico. En su famoso tratamiento de la felicidad (*Et. Nic.* 1100 a 1) Aristóteles discute la posibilidad de ser feliz para su hijo que no ha alcanzado aún la madurez; pocas líneas más tarde Aristóteles examina la pregunta de Solón, si es posible ser totalmente feliz antes de la muerte, con el solo fin de responder negativamente. Hay una indudable relación entre el problema heideggeriano de la totalidad (*Gänze*) y este pasaje aristotélico. Parece ser que las "experiencias de la cultura" (*Bidungserlebnisse*) y las "experiencias originarias" (*Urerlebnisse*) de Heidegger se hallan indisolublemente imbricadas.

nidad" al interior del tiempo, justamente porque el "tiempo" se había convertido en el centro del pensamiento filosófico en mucho mayor medida de lo que lo fuera para el pensamiento antiguo.

Pero si bien puede colocárselo al interior de una amplia tradición, Heidegger se distingue una vez más de ésta en la medida en que hace de su "eternidad" (es decir, de su "existencia", que abarca la totalidad de la vida y la muerte) una *cuestión totalmente privada*, por lo que constituye una variante anómala. *Su "existencia" no es sino una eternidad que dura una vida y que se halla prisionera en el individuo.* Por otra parte, en tanto es una eternidad privada de Dios, sin un reino de "valores", sin un reino de "ideas", de leyes naturales o morales, de felicidad o *actas aurea* social, en síntesis, en tanto es una eternidad que carece de todos los accesorios y contenidos que en el curso de la historia de las religiones y de la filosofía se han sedimentado bajo el concepto de "eternidad", vuelve a ser una nada, nada más que el objeto vacío del deseo fanático de no ahogarse en el elemento fluido, cuando se tiene como única posesión la propia vida.[34] Es inútil subrayar una vez más que no podemos objetar el hecho de que, para Heidegger, la validez de todos los contenidos que hemos conectado anteriormente con la "eternidad" haya desaparecido. Una vez que el contexto nihilista que se venía incubando desde hacía mucho tiempo adopta una forma precisa, se torna obviamente imposible exigir un retorno de los valores. Lo que nos parece discutible es más bien el intento heideggeriano por ocultar la naturaleza nihilista de su nihilismo, el hecho de que Heidegger lo presente como una "ontología" y que intente, no obstante la completa aniquilación de los valores, efectuar una especie de "ritual de eternización" (*Verewigungs-Ritual*).

34. Existe una evidente conexión entre esta intensidad carente de contenido y la programática falta de programa del movimiento de opinión de la Alemania anterior a la guerra, que tuvo una gran relevancia en la vida de Heidegger. Fue en el seno de ese movimiento que Heidegger encontró una forma de liberarse del "Se" que lo rodeaba. La diferencia está en el hecho de que la intensidad heideggeriana llamada "existencia" carece de cualquier connotación dionisíaca.

6. AISLAMIENTO: LA CONDICIÓN DE LA ONTOLOGÍA

Aun cuando a primera vista pueda parecer sorprendente que Heidegger presente su "ritual de oposición" (*Trotz-Ritual*) como una ontología, la conexión no es en absoluto accidental.

Como hemos visto, su operación fundamental consiste en separarse por sí mismo de la situación contingente en la que se hallaba arrojado. Este acto no implicaba ningún momento activo, en la medida en que su única meta era la recuperación de sí mismo. Por ende, su acto debía necesariamente conducirlo a un aislamiento extremo, a una situación en la cual tuviera frente a sí el "yo soy" desnudo, no siendo ya "esto" o "aquello" (donde "esto" o "aquello" son siempre funciones socialmente reconocidas); allí, simplemente "*existía*". De hecho, el *aislamiento extremo es la conditio sine qua non* para el descubrimiento del ser (*Sein*) en cuanto diferente del ente (*Seiendes*; *eînai* en su distinguirse del *ón*) y por ello la condición necesaria de lo que Heidegger, en los parágrafos iniciales de *Ser y tiempo*, anunció como la rehabilitación epocal de la distinción platónico-parmenidea. La consternación ontológica frente al hecho de que "hay" esto o aquello, que puede decirse "hay algo", no puede concernir a todos; *sólo puede alarmar a un ser* totalmente aislado del mundo, un ser para el cual la existencia del mundo no está dada por descontada, *para el cual la no existencia del mismo es algo "pensable"*.[35] La distinción entre "cosas que existen" y el "ser de las cosas" surge sólo si –y en el momento en que– el mundo existente se ha tornado contingente y extraño; por ende, sólo si –y en el momento en que– ya no me encuentro ligado a él. Esto vale tanto para el propio ser-ahí cuanto para el ser en general. Sólo el ser humano desesperadamente abandonado se maravilla *del* hecho de existir; un análisis más atento mostraría *que la ontología es una teoría de esta "consternación por el hecho de ser" más que una "teoría del ser"*. Se podría objetar, es cierto, que esta "deducción" de la perspectiva ontológica no tiene relevancia alguna en lo que hace a la verdad de la ontología, que, después

35. Por paradójico que pudiera parecer, la razón por la que Heidegger debió enfatizar el "ser-en-el-mundo" como un dato de hecho es sólo ésta: que para él la existencia del mundo no es un dato de hecho.

de todo, cualquier descubrimiento requiere de una situación definida sin la cual no podría haberse realizado, o que el nacimiento de un río no refuta su desembocadura. En general, esta observación puede ser verdadera. Pero no cuando lo que está en juego son descubrimientos en el ámbito del ser-ahí; *de hecho, el acto mismo de filosofar en torno al ser-ahí es un síntoma de un tipo especial de ser-ahí –por no hablar de su efecto transformador sobre el ser-ahí mismo*. Por eso el filósofo existencial no descubre el ser-ahí sino que el ser-ahí descubre al filósofo existencial. *Su res agitur. Sólo suya.*

7. AUTOMUTILACIÓN

Si se prescinde de lo dicho, ¿tiene razón Heidegger cuando sostiene que ha sido el primero en rehabilitar la pregunta ontológica sepultada por siglos?

Incluso si es indudable que el modo de formular las cuestiones ontológicas propio de Parménides, Platón y Aristóteles fue abandonado durante siglos, es discutible que pueda decirse otro tanto de la ontología en toda su complejidad. La ontología moderna se ha dado otro nombre, el de "filosofía trascendental". Es banal señalar el hecho de que Kant o Fichte no caracterizaron al sujeto como una "*Erscheinung*" o simplemente como un ente objetivo entre los otros entes. Las innumerables metáforas en las que el sujeto es descripto como "espontaneidad" o como "fuente de causalidad" o como lo "incondicionado" (*unbedingt*) están destinadas a demostrar que el tema exclusivo de la filosofía trascendental era, para usar el término de Heidegger, la *Seinsart*, la *species existendi* de la "subjetividad". El propio Heidegger presentó esta conexión en su pretendidamente profunda interpretación de Kant, sólo que Heidegger invirtió los términos de la relación. *La filosofía trascendental (es decir, la filosofía de la libertad) no es, como parece serlo si leemos a Heidegger, una ontología que aún no se comprende plenamente a sí misma; más bien, la "ontología del ser-ahí" es una filosofía de la libertad que ya no se comprende a sí misma, es decir, una filosofía de la libertad sin libertad.* Incluso si ya habíamos presentado este problema, al discutir las categorías de *possibilitas* y *potestas*, debemos retomarlo una vez más.

En el preciso momento en que el "sujeto libre", pese a su "audacia" (¡"*Verwegenheit*" es el término de Heidegger!), ha renunciado a hacer realmente uso de esa libertad, en el momento en que ya no hace uso de ella, no la quiere o no la puede emplear como libertad de acción, descubre que es una especie de *eînai*. Semejante al "Rafael sin manos" de Lessing, el filósofo existencial es un hombre libre sin manos que, tras haberse mutilado, acusa un intenso dolor en la articulación amputada y advierte la supervivencia de su impulso a la acción y la libertad como una especie de ser (*Sein*). Cada vez se torna más comprensible cómo una filosofía semejante debía originarse en un período de absoluta pasividad (tras la derrota de 1918) como expresión de un grupo paralizado, obra de un hombre que se negó expresamente a solidarizarse con causa alguna. Y se torna cada vez más comprensible cómo el ser-ahí, tras haber renunciado a su verdadera vocación –la "libertad"– se vio de algún modo destinado a realizarla de todos modos: convirtiéndose en alguien *carente de escrúpulos*. Empleamos este término deliberadamente para sacar a la luz las connotaciones de un anarquismo filosófico: de hecho, el "sí mismo" no es en realidad sino esto, si se prescinde del hecho de que permanece en el dócil mundo académico, sin dar cuenta de su aversión a la autoridad y las obligaciones morales en el terror físico y en el aniquilamiento (*Vernichtung*), como habían hecho los nihilistas rusos del siglo pasado, desesperados y verdaderamente audaces, sino más bien apenas en la *nihilation* ("nihilización": el término heideggeriano "*Nichtung*" no tiene mucho sentido en alemán como tampoco lo tiene "*nihilation*" en inglés). El "sí mismo" es un anarquista sin sangre en las venas; no se pone en riesgo ni a sí mismo ni al mundo. Si su creador se procuró una cátedra universitaria precisamente de aquel mundo que tanto despreciaba, ésta fue la recompensa por la debilidad exánime de su acción.

8. CRISTIANO ESCÉPTICO Y ESCÉPTICO CRISTIANO

"*Dasein ist ein Sein, dem es um es selbst geht* [...]".[36] "Es una *species existendi* que se caracteriza por el interés que tiene por sí

36. La expresión "*es geht um*" (es cuestión de...) es deliberadamente senci-

misma [...]" y más precisamente: "Que se caracteriza por el hecho de que está puesta en juego por sí misma". En cierto sentido, esta fórmula es el denominador común de toda la filosofía de Heidegger, en la medida en que se aplica tanto al ser-ahí inauténtico (el "Se") como al auténtico (el "sí mismo"). Después de todo, justamente tomándose en serio este principio el ser-ahí se vuelve "auténtico".

Es evidente que esta fórmula apunta a hacer volver al lector en el tiempo en dirección al padre del existencialismo, Kierkegaard,[37] que fue el primero en emplear el término *Existenz* y cuya principal categoría era el "interés". Es entonces obvio que Heidegger mantiene una continuidad. Pero, ¿no es acaso contradictorio que la "existencia" o el "interés" pasen a formar parte de algo así como un sistema filosófico? ¿No es casual que Heidegger, no obstante su suspensión explícita de toda pregunta religiosa, haya desarrollado, con su filosofía existencial de cuño sistemático, una construcción teológica a partir de la empresa religiosa de Kierkegaard?

Como se sabe, la acusación de Kierkegaard contra Hegel reza más o menos así: la filosofía (como sistema del "ser" y del "devenir") omite necesariamente el *me, meam rem*, mi insustituibilidad en la situación. En cierto sentido, Kierkegaard acusa a la filosofía (es decir, al sistema hegeliano) de ser una vasta y altamente compleja red que, en tanto abarca el todo, permite que toda cosa o situación individual, y por ende también yo mismo,

---

lla, extra-académica, "concreta", y apunta a presentar algo como un ultimátum. Por ejemplo: "*Es geht um Leben und Tod*" ("Es cuestión de vida o muerte") o bien: "*Es geht um die Wurst*" ("La dicha está en juego). [La expresión fraseológica "*es geht um die Wurst*" se emplea para significar la importancia decisiva de algo. Tiene su origen en las competencias de las fiestas populares alemanas en las que estaba en juego un salame (*Wurst*) (n. del t. it.).

37. El existencialismo, que hoy llega a Estados Unidos como "*dernier cri*" es un "*dernier cri*" de cuarta generación: Kierkegaard, Strindberg, Heidegger, Sartre –cien años de *dernier cris*, para no hablar de la quinta y sexta generación, incluyendo a Chateaubriand, Herder, Hamann o Rousseau. Parece haber un lejano lamento entre el *cri d'avanthier* y el día en que llega a la región más civilizada. Hasta ahora Estados Unidos no ha necesitado tales lamentos. Puede haber algunos motivos extra-filosóficos que expliquen esta fascinación que, al menos hasta ahora, no se extiende mucho más allá de la frecuente aparición de esta palabra en las revistas.

escape entre sus hilos. El *me*, sin embargo, no designa ni la *Ichheit* de la filosofía trascendental ni el yo empírico. Connota más bien la inevitable situación moral con la que me toca identificarme y al interior de la cual no puedo no tomar decisiones. En términos más cristianos, el término designa un yo que se pone frente a Dios o se encuentra a merced de Dios; por ende, un "yo respecto de mi salvación" que, según el cristianismo, es el único "interés" del sí mismo. Según Kierkegaard, ninguna filosofía que pase por alto esta situación, es decir, el hecho de que soy, puede aspirar al título de filosofía. Es evidente entonces que, en cierto sentido, Kierkegaard vuelva a anclar la filosofía en el "ser" (*Sein*) e intente forzar el "interés" para que entre en la teoría, si bien es perfectamente consciente de que el rasgo principal de la teoría consiste justamente en la "suspensión del interés" que se llama "objetividad".[38]

Ahora bien, habitualmente se considera a Kierkegaard como quien, con la introducción del concepto de *Existenz*, ha inaugurado un nuevo concepto de ser (*Sein*) que hace de lo que no es generalizable (mi caso) el único objeto o tarea de la filosofía, en oposición a lo que es máximamente generalizable. Esta reconstrucción contiene al menos un equívoco. Si bien es verdad que Kierkegaard formuló "el ser propio de cada uno" de un modo mucho más riguroso de cuanto se había dicho hasta entonces al respecto, la razón para ello no era sino su desesperación: la desesperación por el hecho de que esa "condición" en la que tradicionalmente no había en juego nada más que "nosotros mismos" y nuestra salvación –la *fe*– se encontraba en una crisis mortal. No había formulado su concepto anticonceptual de existencia sólo en relación con el "sistema" (Hegel) y tampoco sólo en relación con el incipiente positivismo, que no lograba decir nada a nadie en lo que concierne a ellos mismos, ni tampoco en relación a la falta de juicio o de convicciones de la prensa, ni a la corrupción pequeñoburguesa del hombre que no logra comprender realmente nada, en la medida en que, como *Publikum*, sabe ya todo. *Su proyecto es*, el menos en cierta medida, *un ata-*

38. Es inútil señalar que cuando Marx volvió a anclar la filosofía en el "ser" y en el "interés" tenía en mente conceptos profundamente diferentes, incluso si es innegable un cierto paralelismo entre sus aspectos críticos.

que a la fe cristiana en el "conocimiento" o mejor dicho al intento filosófico, una vez que la fe se halla turbada en su propia fe, de volver a filosofar sobre la fe, una especie de *dubito ergo sum*, el intento, llevado a cabo por un escéptico, de hacer del propio escepticismo la *pièce de resistance* de su situación religiosa; un ataque, sin embargo, llevado a cabo por un hombre que ostenta las armas del enemigo y emplea el lenguaje de la filosofía, un ataque elaborado con un enorme furor filosófico y disimulado bajo el ropaje aforístico de la desesperación y la paradoja. Visto desde esta perspectiva, su existencialismo representa la recuperación de un nuevo estilo impuesto por la crisis de la Iglesia, una crisis cada vez más aguda, y por la disolución de aquella religión que (como *absolutes Wissen*) había sido fagocitada por la filosofía de Hegel. Por ello, *la originalidad de Kierkegaard no se encuentra tanto en la causa que defiende* (si comprendemos el término en su sentido más amplio) *sino en el método que debió utilizar para mantener con vida una causa antigua* o, como reconoce sin vergüenza, *una causa "eterna"*.[39] Por ende, Kierkegaard es mucho más un re-formador que un innovador o un revolucionario de la filosofía, hecho que no pudo reconocerse adecuadamente en el siglo XIX en la medida en que el concepto de "progreso" debía necesariamente distorsionar la comprensión del concepto de "reforma". Su "método" era la "existencia"; su causa, tan antigua como el cristianismo, la salvación. Entonces, Kierkegaard no se interesaba en el "yo soy" por motivos ontológicos sino, en el mejor de los casos, por motivos "ontológicos negativos": con el objeto de contener la omnipotencia del concepto filosófico de "ser"; en última instancia, como fuere, por motivos puramente cristianos. El último cristiano, aplastado por el peso de la metafísica, cuando esta última, la hegeliana, conceptualiza incluso la propia posición que se ve amenazada, se sirve de los medios del enemigo –el filósofo– para demostrar la incompetencia del filósofo frente a su propia posición: la fe. *Hace filosofía contra la filosofía*. Con pasión y, muy probablemente, con éxito, Kierke-

39. Es evidente que los tentativos de esta clase están siempre condenados a ciertas transformaciones dialécticas. Al introducir un nuevo proyecto de salvación para una antigua causa, no puede evitar generar una nueva causa (el ejemplo más sorprendente en este sentido es el socialismo nacional).

gaard se habría defendido del elogio de su "novedad". Nuevo, en verdad, es su intento por transferir la polémica contra la filosofía al terreno mismo de la filosofía, un intento que, sin embargo, no era en absoluto aislado, dado que en cierto sentido toda la filosofía posthegeliana consistía en una crítica a la competencia de la filosofía: cada una de estas críticas era una antifilosofía formulada filosóficamente. Que el singular intento de Kierkegaard estuviera destinado a ser decisivo para Heidegger es algo obvio. No resulta plausible sólo si se presenta a Heidegger como el sucesor de Husserl, como hemos hecho por razones extrínsecas. Su afinidad se basa en las siguientes razones:

1. En la medida en que se sentía un "*Korrektiv gegen die Zeit*" y se consideraba el último cristiano, Kierkegaard debía verse obligado a vivir en un vacío no demasiado diferente de aquel en el que estaba condenado a vivir el "sí mismo" de Heidegger; él mismo debía experimentar los mismos estados anímicos ligados al aislamiento (como la angustia) que Heidegger describe.
2. Mientras que Kierkegaard es un *cristiano escéptico* que utiliza incluso sus dudas para fines cristianos, Heidegger es un *escéptico cristiano* que gasta hasta su dote cristiana (como la "culpa", etc.) para fines no religiosos. Cada uno de ellos se halla en una situación ambigua (por no decir que ambas situaciones de hecho coinciden), pero la interpreta partiendo de direcciones opuestas. Cada uno de ambos filósofos ofrece una filosofía de la salvación: Kierkegaard se halla aún adherido a un concepto de salvación heredado de la tradición mientras que Heidegger inventa uno nuevo. Ambos, sin embargo, concentraron su atención solamente sobre la influencia de la crisis del individuo, mientras que movimientos de más largo alcance han intentado resolver esta crisis o al menos han pretendido hacerlo. En la práctica, la invención del concepto de "existencia" es sólo la respuesta al hecho de que las "cosas" y las instituciones han asumido un predominio sobre el hombre y lo han privado del "ser".

9. NIHILISMO RELLENO

Hemos expuesto antecedentes de los más variados orígenes: la ontología griega, el cristianismo, la fenomenología, el pragmatismo, la filosofía trascendental, Kierkegaard; y podrían agregarse muchos otros, como Dilthey, Nietzsche, Bergson. Esta abundancia de predecesores es realmente sorprendente. Y no es en menor medida por ello que Heidegger genera una innegable fascinación. Efectivamente, éste ha digerido más historia del espíritu europeo que cualquier filosofía posterior a Hegel. Pero si hemos dicho que el existencialismo de Heidegger es el único ejemplar de la especie "filosofía de la vida hostil a la vida", podemos ahora agregar que es el único ejemplo de la especie "nihilismo relleno" (*farcierter Nihilismus*), queriendo decir con ello que, no obstante su tendencia nihilista, pululan en él motivos históricos. Pero este "relleno" no se limita a ser un fenómeno estético, como ocurre en el caso de la riqueza que caracteriza al Romanticismo; es más bien el resultado de la voluntad de potencia del "sí mismo", de su disposición omnívora a apropiarse de todo. Las palabras de Nietzsche: "Si hubiera un Dios, ¿cómo podría soportar no ser Dios?" parecen transformarse en: "Si hubiera una historia, ¿cómo puedo soportar no ser la historia?".

El lema de todos los *desesperados** militantes, "o todo o nada", en las manos del *desesperado* existencial se ha transformado en "todo y nada", y así puede entenderse muy bien por qué el libro que continúa esta obra no se ha titulado *To be or not to be* sino *L'être et le néant.*

*. En español en el original (n. del t.).

Martin Heidegger cumple ochenta años (1969)

Hannah Arendt

Con su octogésimo cumpleaños, Martin Heidegger ha festejado también los cincuenta años de su actividad pública como docente. Platón ha dicho una vez: "El inicio es también una divinidad que, mientras habita entre los hombres, todo lo salva" (*Leyes*, 775).

Permítaseme tomar como punto de partida el comienzo de su actividad pública; no ya el año 1889, año de su nacimiento en Messkirch, sino 1919, cuando ingresa en la vida académica alemana como docente en la Universidad de Friburgo. De hecho, la fama de Heidegger nace antes de la publicación de *Ser y tiempo*, en 1927, e incluso hay que preguntarse si el increíble éxito de esta obra –no tanto la conmoción que produjo en lo inmediato sino sobre todo la extraordinaria duración de su éxito, que lo sitúa junto a muy pocas obras de nuestro siglo– hubiera sido posible sin el éxito de su enseñanza previa a esta publicación y que, a los ojos de quienes eran estudiantes en esa época, no fue sino una confirmación.

Esta fama precoz tenía algo extraño, quizá más aún que el éxito de Kafka a principios de los años veinte o de Braque y Picasso en la década anterior, también ellos desconocidos para lo que normalmente se conoce como gran público y sin embargo capaces de ejercer una extraordinaria influencia. En este caso, no había motivo alguno que pudiera justificar tal fama; no había nada escrito más allá de apuntes universitarios que pasaban de mano en mano; y sus cursos, que se ocupaban de temas por

todos conocidos, no contenían doctrinas que pudieran transmitirse o difundirse. Lo que se conocía de él no era mucho más que un nombre, pero este nombre viajó por toda Alemania como el rumor de un rey oculto que quiere pasar inadvertido.

Era algo completamente diferente de un "círculo" (del tipo del de George, por ejemplo) que se reúne en torno a un "maestro" e inspirador, un círculo por todos conocido y sin embargo aislado por un aura de misterio sólo revelado a sus miembros. En este caso no había ni misterio ni adeptos. Es cierto, aquellos que percibían esta fama se conocían entre sí, porque todos ellos eran estudiantes, en ocasiones incluso amigos, y rápidamente se formaron aquí y allá grupos, pero nunca hubo en sentido estricto un verdadero círculo ni tampoco nada esotérico.

¿Cómo surgió entonces esta fama? ¿Con qué contenido? En aquella época, tras la Primera Guerra Mundial, en las universidades alemanas no tenía lugar estrictamente una rebelión pero sí un cierto malestar bastante difuso acerca del modo en que se desarrollaba la vida académica en todas aquellas facultades que eran algo más que meras escuelas profesionales, un malestar de todos aquellos estudiantes que concebían el estudio como algo más que una propedéutica para una profesión. El que estudiaba filosofía no lo hacía para ganarse el pan, era más bien un verdadero muerto de hambre, que justamente por eso tenía otras pretensiones. Estos estudiantes no estaban en busca de un saber universal o una experiencia de vida, y a quien estaba interesado en la solución de todos los enigmas no le quedaba sino la incomodidad de elegir entre las múltiples concepciones del mundo y posiciones ideológicas disponibles: para escoger entre éstas no era necesario estudiar filosofía. ¿Qué querían, entonces? Ni ellos mismos lo sabían. La universidad les ofrecía en general o bien las diversas escuelas de pensamiento –neokantianos, neohegelianos, neoplatónicos, y así sucesivamente– o bien la vieja escolástica filosófica que, prolijamente organizada en disciplinas, era no tanto transmitida sino más bien liquidada bajo la forma de tratados en extremo tediosos de gnoseología, estética, ética, lógica y demás. Contra esta práctica más bien cómoda y a su modo completamente segura existían ya, antes de la entrada en escena de Heidegger, algunos pocos rebeldes; en orden cronológico estaba en primer lugar Husserl, con su llamado "a las cosas mismas", es decir, "basta de teoría, basta de libros": instituir la filo-

sofía como una ciencia rigurosa capaz de estar a la altura de las otras disciplinas académicas. Es cierto que sus intenciones eran ingenuas y en modo alguno subversivas, pero sentaron las bases a las que muy pronto Scheler y Heidegger pudieron remitirse. Luego, en Heidelberg, estaba Karl Jaspers, conscientemente rebelde y proveniente de otra tradición filosófica, quien, como es sabido, cultivó una larga amistad con Heidegger, justamente porque se sintió atraído por el aspecto revolucionario de las respuestas heideggerianas así como por algo auténticamente filosófico en él en medio de toda la charlatanería académica sobre la filosofía.

Lo que todos ellos tenían en común –para decirlo con palabras de Heidegger– era el hecho de saber distinguir "el objeto de la erudición de la cosa pensada" (*Aus der Erfahrung des Denkens*, 1947) y de mirar el objeto de la erudición con la suficiente indiferencia. La fama alcanzaba en aquella época a quienes eran más o menos explícitamente conscientes de la fractura que había tenido lugar con la tradición y de los "tiempos sombríos" que habían comenzado; por ello, consideraban la erudición, sobre todo en cuestiones filosóficas, apenas un juego ocioso; ellos estaban dispuestos a someterse a la disciplina académica sólo en la medida en que se interesaban por las "cosas pensadas" o, como diría actualmente Heidegger, por la "cosa del pensamiento" (*Zur Sache des Denkens*, 1969). La celebridad que los condujo primero a Friburgo y luego a Marburgo a escuchar al docente residía en que finalmente alguien verdaderamente llevaba a cabo lo proclamado por Husserl y sabía cómo ocuparse no ya de cuestiones académicas sino de las respuestas de aquellos que piensan, no hoy o ayer, sino siempre. Este hombre, justamente porque para él el hilo de la tradición se había roto, descubría nuevamente el pasado. Desde el punto de vista técnico, era esencial por ejemplo el hecho de no hablar ya en abstracto de Platón y de su doctrina de las ideas, sino de examinar y desmontar un diálogo paso a paso, en el curso de un semestre entero, para que en lugar de una doctrina milenaria llegase a ser una problemática extremadamente actual. Probablemente, todo esto nos suene hoy muy familiar ya que son muchos los que proceden de este modo; nadie lo hacía antes de Heidegger. Y simplemente de esto se corría la voz: el pensamiento ha vuelto a estar vivo y los tesoros de la cultura del pasado, que se creían muertos, han

vuelto a hablar de sí mismos y a mostrarnos cosas totalmente diferentes de aquellas que, desconfiando de ellos, se suponía. Hay un maestro, se puede quizás aprender a pensar.

Es éste el secreto del rey oculto del reino del pensamiento, un reino que, si bien pertenece por completo a este mundo, se halla en tal medida oculto que nunca se puede saber con precisión si existe realmente, incluso si sus habitantes son más numerosos de lo que se cree. ¿Cómo podría explicarse de otro modo la influencia excepcional y a menudo subterránea del pensamiento y las lecciones de Heidegger, que se extendió así más allá del círculo de los discípulos e incluso de aquello que normalmente se entiende con la expresión "filosofía"?

No es por cierto a la filosofía de Heidegger –y se puede con todo derecho preguntar, como lo hace por ejemplo Jean Beaufret, si existe una–, sino a su pensamiento al que le debemos un aporte tan significativo para la determinación de la fisonomía espiritual de este siglo. Este pensamiento se caracteriza por una penetración muy particular que, si se pretende aprehenderlo y mostrarlo con palabras, reposa sobre el uso transitivo del verbo "pensar". Heidegger no piensa "sobre" algo sino que piensa transitivamente *algo*. Heidegger penetra en las profundidades en esta actividad en modo alguno contemplativa, pero no para poner al descubierto o aprehender un fundamento último y asegurador en una dimensión que, antes de él, podría decirse, había permanecido sin explorar de un modo semejante y con semejante precisión; más bien lo hace para, permaneciendo en la profundidad, rastrear caminos y marcar "hitos" (como señala el título de una compilación de textos de los años 1919-1962). Este pensamiento puede asignarse tareas, ocuparse de "problemas"; siempre hay naturalmente algo específico de lo que se ocupa o, más precisamente, siempre hay algo que lo estimula; no puede decirse sin embargo que tenga un fin. Es incesantemente una actividad, y el mismo surco a través del cual orienta los pensamientos sirve más bien para develar una dimensión que para alcanzar una meta que se ha fijado a priori. Los caminos que recorre pueden ser tranquilamente "senderos interrumpidos" [*Holzwege*], título de una compilación de artículos de los años 1935-1946), los cuales, justamente porque no conducen a una meta fuera del bosque y "de improviso terminan en parajes inhóspitos", son para quien ama el bosque y se siente en él como

en casa mucho más adecuados que las problemáticas carreteras construidas con esmero por las que transitan con premura las indagaciones de los filósofos de escuela y de los estudiosos de las ciencias. La metáfora de los "senderos interrumpidos" [*Holzwege*] contiene algo esencial. No se trata, sin embargo, como parecería inicialmente, de hallarse en un sendero por el que no se llega a ninguna parte, sino de la posibilidad de avanzar como el leñador –para quien el bosque es un lugar de trabajo– por los caminos que él mismo ha trazado, y de considerar esta actividad de trazar senderos como parte de su trabajo en no menor medida que la de talar la leña.

En esta dimensión profunda, abierta sólo gracias a su penetrante pensamiento, Heidegger ha creado una red de senderos; y naturalmente el único resultado inmediato que ha de ser tomado en consideración y que puede hacer escuela es haber logrado que el edificio de la metafísica tradicional –en el que, por cierto, nadie se sentía a gusto desde hacía tiempo– se derrumbara del mismo modo en que las galerías subterráneas y las excavaciones provocan el derrumbamiento de aquello que carece de fundamentos lo suficientemente profundos. Es éste un problema histórico, acaso de suma importancia, del que, no obstante para nosotros, que estamos fuera de toda corporación, incluso de la histórica, no tenemos por qué preocuparnos. Que, desde una cierta perspectiva, Kant pueda haber sido definido como el "triturador" (M. Mendelssohn) no tiene tanto que ver con su personalidad como con su función histórica. Y en lo que concierne al rol de Heidegger en el derrumbe de la metafísica, que era de todos modos inminente, debemos agradecerle a él y sólo a él si ese derrumbe ocurrió de una manera digna del pasado: si la metafísica ha sido pensada en su finalización y no tanto a través de aquello que la sucedió. Ha sido "el fin de la filosofía", como dice Heidegger en *Zur Sache des Denkens*, pero un fin que le ha hecho honor a la filosofía y ha conservado su dignidad: un fin preparado por quien más apegado se hallaba a ella. Durante toda su vida, Heidegger basó sus seminarios y sus lecciones en textos filosóficos; sólo en una edad tardía se atrevió a salir a la luz con un seminario sobre un texto redactado por él mismo. *Zur Sache des Denkens* contiene el "protocolo de un seminario sobre la conferencia 'Tiempo y Ser'", incluida en la primera parte del libro.

He dicho que, a través de su fama, se ha seguido a Heidegger

para aprender a pensar. Lo que se aprendía era que el pensamiento, como actividad pura, es decir, no motivada por la sed de saber o por el anhelo de conocer, puede convertirse en una pasión capaz no tanto de dominar pero sí de ordenar y atravesar todas las otras facultades y capacidades. Estamos tan acostumbrados a la antigua contraposición entre razón y pasión, entre espíritu y vida, que la idea de un pensamiento pasional, en el que la vida y el pensamiento constituyen una unidad, nos deja en cierto sentido estupefactos. En cierta ocasión, el propio Heidegger, como cuenta una conocida anécdota, formuló semejante unidad de vida y pensamiento en una sola frase lapidaria, cuando al comienzo de un curso sobre Aristóteles, en lugar de la usual reseña biográfica, dijo: "Aristóteles nació, trabajó y murió". En realidad, como podemos notarlo a posteriori, ésta es la condición de posibilidad de la filosofía en general. Y cabe sin embargo dudar de si hubiéramos podido comprender algo semejante en nuestro siglo si no fuese por la existencia del pensador Heidegger. Este pensamiento, que brota como pasión del simple hecho de haber-nacido-en-el-mundo y que "piensa en pos del sentido que impera en todo lo que es",[1] no puede tener un fin último –los conocimientos o el saber– del mismo modo en que tampoco lo tiene la vida misma. El fin de la vida es la muerte, pero el hombre no vive con miras a la muerte sino que vive porque es un ser viviente; y no piensa con miras a algún resultado sino porque es "el ser que piensa, y ello quiere decir: el ser que medita".[2]

La consecuencia de ello es que el pensamiento se vincula con sus propios resultados de un modo destructivo, esto es, crítico. Es cierto, los filósofos han mostrado, desde las escuelas filosóficas de la Antigüedad, una fatal tendencia a construir sistemas, y hoy en día nos resulta a menudo arduo desmantelar estas construcciones para descubrir lo que ha sido propiamente pensado. Pero esta tendencia no proviene del pensamiento mismo sino que se debe a otras exigencias que, por otra parte, son absolutamente legítimas. Si se quisiera medir el pensamiento en su inmediata

1. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959, pág. 13 [trad. cast.: *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989, pág. 18].

2. *Ibid.*, pág. 14; trad. esp. cit. , pág. 19 [aquí ligeramente modificada (n. del t.)].

y apasionada vitalidad a partir de sus resultados, le ocurriría como a la tela de Penélope: lo que se ha tejido de día se destejería por la noche, para recomenzar al día siguiente. Cada escrito de Heidegger, pese a las ocasionales referencias a publicaciones previas, puede leerse como si comenzara desde el principio y retomase sólo de tanto en tanto el lenguaje que él mismo acuñó, es decir, el aspecto terminológico, en el cual los conceptos son sólo "hitos" que orientan un nuevo razonamiento. Heidegger menciona esta peculiaridad de su pensamiento cuando aclara "en qué sentido la pregunta *crítica*, que es la cosa del pensamiento, pertenece –necesariamente y siempre– al pensamiento" o cuando, al referirse a Nietzsche, habla de la "siempre recurrente falta de consideración por el pensamiento" o cuando dice que el pensamiento tiene "el carácter de un retorno". Él mismo pone en práctica el retorno cuando somete *Ser y tiempo* a una "crítica inmanente" o cuando señala que una determinada interpretación de la verdad platónica "no es sostenible" o incluso, en un sentido totalmente general, cuando habla de la "mirada retrospectiva" sobre su propia obra, una mirada "que se convierte siempre en una *retractatio*", no en el sentido de una revocación sino en el de volver a pensar lo ya pensado (*Zur Sache des Denkens*).

Todo pensador, cuando alcanza la madurez, debe procurar disolver el propio pensamiento, entendido solamente en términos de resultados, y pensarlo nuevamente. (Con las palabras de Jaspers, puede decirse: "¡Justamente ahora que se ha de comenzar verdaderamente es la hora de partir!".) El yo pensante no tiene edad y llegar a ser viejos sin envejecer es a un tiempo la dicha y la maldición de los pensadores, en la medida en que sólo tienen realidad en el pensamiento. Con la pasión del pensamiento ocurre como con las otras pasiones: lo que normalmente conocemos como cualidades de una persona, a partir de las cuales, guiadas por la voluntad, surge algo así como su carácter, no resiste el asalto de la pasión que aferra a la persona y, en cierto sentido, se apodera de ella. El yo, que al pensar "in-siste", como dice Heidegger, en la tempestad que se abate y para quien el tiempo se halla literalmente detenido, no sólo no tiene edad sino que, pese a ser siempre específicamente distinto, carece de cualidades. El yo pensante es completamente distinto al sí mismo de la conciencia.

Por otra parte, como observó Hegel en cierta ocasión en una

carta a Zillmann de 1807 a propósito de la filosofía, el pensamiento es "algo solitario"; y ello no sólo porque en "el silencioso diálogo conmigo mismo", como dice Platón (*Sofista* 263 e), estoy solo, sino porque en el diálogo resuena siempre algo "inefable" que el lenguaje no puede traducir completamente en palabras articuladas, y que por ende no se comunica, no sólo a los otros sino tampoco a nosotros mismos. Probablemente es de este "inefable" que Platón habla en su *Carta séptima*; lo inefable hace del pensamiento algo terriblemente solitario, y sin embargo construye el terreno fértil y siempre diferente del que surge y se renueva constantemente. Se podría por cierto imaginar –pero no es en absoluto el caso de Heidegger– que la pasión del pensamiento asalta de improviso al más sociable de los hombres y lo hace sucumbir a causa de la soledad.

El primero y, hasta donde sé, el único que se refirió al pensamiento como un *pathos*, como algo que nos asalta y con lo que cargamos al padecerlo, fue Platón, quien en el *Teeteto* (155 d), sitúa el asombro como origen de la filosofía; no entiende con ello, naturalmente, el mero estupor que nos invade cuando nos topamos con algo extraño. El asombro, que es el origen del pensamiento –como el estupor es el principio de las ciencias– concierne a lo cotidiano, lo evidente, lo que es absolutamente sabido y conocido; por este motivo ningún conocimiento puede disolverlo. Heidegger habló cierta vez, en un sentido absolutamente platónico, de la "capacidad de asombrarse ante lo simple"; pero, a diferencia de Platón, agregó: "Y de escoger este asombro como sede donde habitar".[3] Esta precisión me parece decisiva para comprender quién ha sido Martin Heidegger. Quizás haya muchos, así lo esperamos, que conozcan el pensamiento y la soledad que trae aparejada; pero sin duda no fijan allí su morada, y cuando, asaltados por el asombro frente a lo que es simple, cediendo frente a éste, se abandonan al pensamiento, saben que han sido arrancados del lugar que tienen asignado en el *continuum* de los negocios y ocupaciones en que se desarrolla la existencia humana y que tras un breve instante volverán a él. La morada de la que habla Heidegger se sitúa entonces, para hablar

3. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, 1954, pág. 251 [trad. cast.: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pág. 226].

metafóricamente, fuera de las viviendas de los hombres; e incluso si un lugar semejante puede llegar a ser tempestuoso, esas tempestades son de una clase aun más metafórica que las que llamaremos las tempestades de su tiempo. En comparación con los otros lugares del mundo, los de los quehaceres humanos, la morada del pensador es un "lugar de calma".[4]

En el origen es el asombro mismo el que produce y difunde la calma, y es en virtud de esta calma que estar al reparo de todos los rumores, incluso de aquellos de la propia voz, se convierte en la condición indispensable para que el asombro pueda madurar en pensamiento. Ya se halla implícita aquí una peculiar metamorfosis, que afecta todo lo que se encuentra en la esfera del pensamiento. En su esencial separación del mundo, el pensamiento tiene siempre que ver con algo ausente, con cosas y cuestiones que se sustraen a la percepción inmediata. Si, por ejemplo, se está ante alguien, se lo percibe en su corporalidad pero no se lo piensa. Si se lo piensa, en cambio, se interpone un muro respecto a la persona con la que nos topamos y, veladamente, nos alejamos del encuentro inmediato. Para aproximarse a algo con el pensamiento, incluso a una persona, es necesario que nos situemos a distancia respecto de la percepción inmediata. El pensamiento, dice Heidegger, es "llegar a la proximidad de lo lejano".[5]

Es sencillo comprender este concepto echando mano de una experiencia conocida. Viajamos para ver de cerca monumentos que se encuentran lejos; sin embargo, ocurre a menudo que sólo cuando regresamos con la memoria a ellos, cuando no estamos ya sujetos al peso de las impresiones, logramos establecer una proximidad con las cosas que hemos visto como si recién ahora, cuando ya no están presentes, revelaran su sentido. Esta inversión de los vínculos y relaciones, por la cual el pensamiento aleja lo cercano, o mejor dicho se sustrae a lo que se halla próximo y aproxima lo lejano, es decisiva para comprender el morar del pensamiento. La memoria, que en el pensamiento (*Denken*) se convierte en pensamiento rememorante (*Andenken*), ha tenido

4. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, pág. 75.

5. *Gelassenheit*, *op. cit.*, pág. 43; trad. cast. *op. cit.*

un papel muy importante en la historia de las relaciones que el pensamiento guarda consigo mismo porque nos garantiza la posibilidad de invertir nuestras percepciones sensibles de lo próximo y lo distante.

Heidegger se ha pronunciado sólo ocasionalmente, sintéticamente y con frecuencia en sentido negativo, a propósito de la "morada" que le ha sido asignada, la morada del pensamiento, como cuando dice que el preguntar del pensamiento "no pertenece al ordenamiento habitual de la vida cotidiana", "al ámbito de las cosas urgentes, de las necesidades que es urgente satisfacer", sino que más bien "es el preguntar mismo el que se sitúa por fuera del orden de las cosas cotidianas".[6] Esta relación de proximidad y distancia, y su inversión en el pensamiento recorren toda la obra de Heidegger como la nota fundamental que determina su tonalidad. Presencia y ausencia, ocultamiento y desvelamiento, proximidad y distancia –su concatenación y las relaciones que entre sí establecen– nada tienen que ver con la verdad trivial de que no podría haber presencia si no hubiese una experiencia de la ausencia, ni proximidad sin distancia ni desvelamiento sin ocultamiento. Visto desde la perspectiva de la morada del pensamiento, "el orden habitual de la vida cotidiana" y de los quehaceres humanos que rodean esta morada se halla dominado por el "retirarse del ser" o el "olvido del ser"; el retirarse de aquello de lo cual el pensamiento, que por su naturaleza trata siempre con lo ausente, se ocupa. La renuncia a este "retirarse" se paga siempre con la supresión del mundo de los quehaceres humanos, incluso cuando el pensamiento medita justamente acerca de estos quehaceres en la alejada calma que le pertenece. Por lo demás, ya Aristóteles, con la mirada puesta en el ejemplo aún vivo de Platón, recomendó insistentemente a los filósofos que no aspiraran a convertirse en soberanos en el mundo de la política.

Todos, al menos ocasionalmente, tenemos "la capacidad de asombrarnos de las cosas simples", y los pensadores del pasado y del presente deberían distinguirse precisamente por el hecho de madurar la capacidad de pensar sobre la base de este asombro, es

6. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, pág. 10 [trad. cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993].

decir, de desarrollar el pensamiento que de tanto en tanto les pertenece. Distinto es el caso en lo que concierne a la "capacidad de asumir este asombro como morada". Es algo extraordinariamente inusual y sólo encontramos testimonio de ello con certeza en Platón, quien muchas veces se expidió sobre los peligros de esta morada; lo hizo del modo más drástico en el *Teeteto* (173 d-176). Allí relata, entre otras cosas, la historia de Tales y la muchacha tracia quien vio cómo ese "sabio" cayó en un pozo por observar las estrellas, con la mirada dirigida hacia el cielo. La muchacha se rio de aquel que pretendía conocer el cielo sin conocer siquiera qué había delante de sus pies. Si damos crédito a Aristóteles, Tales inmediatamente se ofendió mucho, sobre todo porque sus conciudadanos solían burlarse de él por su pobreza, y se propuso demostrar, con un argumento contundente relacionado con la producción de aceitunas, que los "sabios" podían hacerse ricos fácilmente si así lo deseaban (*Política*, 1259 a 6 y sigs.). Y dado que, como es sabido, la campesina no escribía libros, la atrevida muchacha ha tenido que recibir el reproche de Hegel por no tener idea alguna de las cosas elevadas.

Platón que, en la *República*, no sólo quería prohibir a los poetas llevar a cabo sus tareas sino que quería también prohibirles a los ciudadanos que vieran –al menos a los que formaban parte de la clase de los guardianes– temía más la risa de sus conciudadanos que las opiniones hostiles a su pretensión absoluta de verdad. Quizá sabía que, vista desde fuera, la morada del pensador se asemeja con demasiada facilidad al mundo de las nubes de Aristófanes. En todo caso, sabía que el pensamiento, si quiere hacer llegar sus contenidos a la plaza pública, es incapaz de defenderse de la risa de los demás. Y quizás, entre otras cosas, sea precisamente esto lo que lo llevó a viajar a Sicilia, en edad ya avanzada, para auxiliar al tirano de Siracusa con lecciones de matemática que, a su juicio, constituían una introducción indispensable para la filosofía. Platón no advirtió que esta empresa, desde el punto de vista de la muchacha tracia, parecía mucho más cómica, por cierto, que la desventura de Tales. Y en cierto sentido tenía razón: por cierto, hasta donde sé, nadie ríe ante este episodio, ni conozco ninguna descripción que dé lugar siquiera a una sonrisa. La humanidad no ha descubierto aún para qué sirve reír, quizá porque sus pensadores, que siempre encuentran tedioso hablar de ello, no han sabido ayudarla en este punto,

incluso si aquí o allí alguien se ha roto la cabeza para aprehender sus causas inmediatas.

Pues bien, todos sabemos que también Heidegger cedió una vez a la tentación de cambiar de "morada" y de "intervenir" en el mundo de los quehaceres humanos, como se decía en esa época. En lo que respecta a este mundo, le ha ido aun peor que a Platón por cuanto el tirano y sus víctimas no se hallaban del otro lado del mar sino en su propia patria.[7] Pero, en lo que lo con-

7. Este paso en falso que hoy –una vez que la amargura se ha aplacado y, sobre todo, que las infinitas falsas informaciones se han rectificado– es caracterizado como un "error", tiene múltiples aspectos, entre los cuales se cuentan los ligados a la época de la República de Weimar, que no parecía ser un tiempo de rosas para quienes vivían en ella, como nos parece hoy, a la luz de los acontecimientos que la sucedieron. El contenido de ese "error" era muy diferente del de los "errores" que estaban a la orden del día por entonces. ¿Quién, además de Heidegger, ha tenido la idea de ver en el nacionalsocialismo "el encuentro entre la técnica planetaria y el hombre moderno", a menos que, además de leer el *Mein Kampf* de Hitler, hubiera leído algunos textos de los futuristas italianos en los cuales se ha inspirado en ocasiones el fascismo, a diferencia del nacionalsocialismo? Este error es insignificante respecto a la obnubilación más persistente que consistía en huir frente a la realidad de las cárceles de la Gestapo y las infernales cámaras de tortura en los campos de concentración, que surgieron inmediatamente después del incendio del *Reichstag*, para refugiarse en regiones consideradas más importantes. Lo que ocurrió en aquella primavera de 1933 lo ha dicho de un modo inolvidable en sólo cuatro versos Robert Gilbert, poeta popular y compositor alemán:

Keiner braucht mehr anzupochen,
Mit der Axt durch jede Tür
Die Nation ist aufgebrochen
Wie ein Pestgeschwür

Ya no importa más golpear
Con el hacha en cada puerta
La nación ha estallado
Como un absceso de peste.

Es cierto que pasado cierto tiempo Heidegger se dio cuenta de este "error" y arriesgó mucho más de lo habitual en las universidades alemanas. No se puede decir lo mismo de los innumerables intelectuales y científicos que, no sólo en Alemania, preferían no hablar de Hitler, de Auschwitz, de genocidio, de "exterminio" como política permanente de despoblación, y en lugar de ello se limitaban, según las circunstancias y el gusto, a hablar de Platón, Lutero, Hegel, Nietzsche,

cierne, creo que la situación era diferente. Era todavía lo suficientemente joven como para que el shock producido por la colisión que, hace treinta y cinco años, tras diez breves y convulsionados meses, lo recondujo a la morada que le había sido asignada, pudiese servirle de enseñanza, y para que la experiencia realizada pudiese inscribirse en su pensamiento. Lo que de allí extrajo fue el descubrimiento de la voluntad como voluntad de voluntad y por ende de la voluntad de potencia. Mucho se ha escrito sobre la voluntad en la Edad Moderna y sobre todo en la época contemporánea pero, a pesar de Kant y Nietzsche, ésta no ha sido pensada. En todo caso nadie ha visto, antes que Heidegger, en qué medida la voluntad se contrapone al pensamiento y cuán destructivo es el efecto que aquélla ejerce sobre éste. El "abandono" forma parte del pensamiento, y desde el punto de vista de la voluntad el pensador sólo puede decir algo en apariencia paradójico: "Quiero no querer". En efecto, sólo "de este modo", sólo si "perdemos la inclinación a querer" es posible "dejarse reconducir" a la esencia del pensamiento a la que aspiramos "que no es un querer".[8]

Nosotros, que queremos honrar a los pensadores, incluso si nuestra morada está en medio del mundo, difícilmente podamos menos que notar y, ojalá, indignarnos de que Platón y Heidegger, al momento de confrontarse con los asuntos humanos, se hayan dado a la fuga entre tiranos y dictadores. No deberíamos pensar que se debe sólo a las respectivas circunstancias históricas ni mucho menos a cuestiones de carácter; más bien ha de deberse a lo que los franceses llaman una *déformation professionelle.* Por cierto, en teoría puede hallarse una cierta inclinación a la

---

pero también de Heidegger, Jünger o Stefan George, para así ocultar el fango de ese terrible fenómeno y embellecerlo con la ciencia del espíritu y la historia de las ideas. Se puede incluso decir que por entonces huir de la realidad se había convertido en una profesión, una fuga no ya hacia una espiritualidad, con la que el fango nunca ha tenido nada que ver, sino hacia un mundo de fantasmas, hecho de representaciones y de "ideas", un mundo totalmente evasivo frente a todo lo experimentado y lo experimentable, a tal punto evaporado en la mera "abstracción" que, en él, todos los pensamientos de los pensadores han perdido ya toda consistencia y se confunden a voluntad, como ocurre con los cuerpos nebulosos que se atraviesan constantemente los unos a los otros.

8. *Gelassenheit, op. cit.*, pág. 32 y sigs. [trad. cast. *op. cit.*].

tiranía en casi todos los grandes pensadores (la gran excepción es Kant). Y si una inclinación semejante no se plasmó en aquello que hicieron es porque muy pocos de ellos estuvieron dispuestos, más allá de la "capacidad de asombro ante lo simple", a "asumir este asombro como sede donde habitar".

Para estos pocos es a fin de cuentas indiferente dónde los arrastren las tormentas de su tiempo. En rigor, la tempestad que atraviesa el pensamiento de Heidegger –al igual que aquella que aún sopla desde las obras de Platón– no proviene del tiempo. Sopla en cambio desde algún lugar remoto y deja tras de sí algo perfecto que, como todo lo perfecto, retorna a lo remoto.

La pregunta heideggeriana por el ser: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza (1969)

Karl Löwith

Il y a deux choses dans un auteur.
Ce qu'ils ont d'imitable et cela fait leur influence.
Ce qu'ils ont d'inimitable et cela fait leur prix.
Ce qu'ils ont d'imitable les propage et tend à les abolir.
L'autre partie les conserve.
PAUL VALÉRY

PARA EL OCTOGÉSIMO CUMPLEAÑOS DE HEIDEGGER

Lo primero que querría expresar en esta ocasión excepcional es mi gratitud por haber podido participar en esta celebración, pese a no formar parte de aquellos alumnos que han continuado pensando en la dirección por usted señalada. Si me considero, con todo, su alumno, no es tanto porque haya acogido de manera positiva su pregunta por el ser sino porque usted ha sido el único maestro que me ha hecho experimentar cuánta penetración y concentración puede haber en una lección de filosofía y porque fue también usted quien, en el desconcierto que siguió a la Primera Guerra Mundial, supo brindarme estímulos decisivos para la autorreflexión, fijar criterios y abrir perspectivas o, para usar una de sus concisas expresiones, porque supo mostrar "diferencias": la diferencia entre aquello y aquellos que valen algo y aquellos que nada son.

Querría permitirme recordar las palabras que usted mismo me escribió en algunas cartas entre 1919 y 1929; se encuentran entre las cosas más preciosas que poseo de mis años de estudiante y querría hoy agradecerle expresamente por haber honrado en ese entonces con su amistad a un joven de veintidós años. En 1925 me escribía: "Hoy hay que ser feliz por estar fuera de las modas pasajeras. Ya que cuando las cosas envejecen tan rápido es un signo de que no tienen ningún fundamento sólido [...].

Y dado que la destreza y habilidad para escribir han aumentado desmesuradamente [...] es difícil tener éxito en mostrar a los otros las diferencias" (30 de junio de 1925). En lo que hace a la valoración de su trabajo y su prosecución por parte de sus discípulos, me he atenido sin embargo a lo que me escribió usted mismo en 1924: "La maldición del trabajo que debo desarrollar reside en el hecho de que éste debe moverse al interior de la vieja filosofía y teología, criticando, no obstante, con una orientación precisa, frente a nada menos que las "categorías". De allí surge la impresión de que por medio de la crítica se ha de contraponer a ellas algo que, por su contenido, sustituya aquello que se ha rechazado. Es como si mi obra tuviera como finalidad hacer escuela, una orientación, una prosecución, una complementación. Mi trabajo es algo estrictamente singular y sólo yo puedo llevarlo a cabo, justamente porque esta constelación de condiciones es única" (26 de marzo de 1924). En esta singularidad, en este solitario aislamiento, y su influencia posterior no me hace equivocarme sobre ello, encuentro su diferencia esencial con Husserl, quien, según la idea de filosofía como ciencia estricta que cultivó, quiso y pudo crear una escuela, mientras usted insistía en la maduración de su propia autonomía, sin esperar ningún efecto inmediato de *Ser y tiempo*: "Que alguien siga la senda de *Ser y tiempo* me es indiferente. No he esperado ni por un momento que mi trabajo produzca estímulos eficaces, directamente y de un día para el otro. No habría comprendido bien lo que quiero si no supiera que todo debe pasar, inmediatamente y por largo tiempo, por el murmullo. Que luego naciera de ello incluso una moda y que hasta las bienintencionadas charlatanerías explicativas de los profesores pudiesen resultar desmesuradamente superficiales [...] no habría podido ni soñarlo. Agradezco al destino por estar hecho [...] todavía de tal madera que todo este murmullo y este rumiar no me afectan en absoluto. Si debiese poner mi propio trabajo al servicio de cosas semejantes habría de decidirme, pese a la íntima necesidad de actuar, por el más absoluto silencio" (3 de septiembre de 1929).

"La juventud" –me escribía en esa misma carta– "no quiere saber nada de la división en sectas, y está agradecida [...] si se la conduce más allá de todas las disputas de escuela y la nadería de la erudición". Al tener en mente estas palabras suyas sobre las sectas, las escuelas y los adeptos creo haber citado, no sin su

aprobación, en el prefacio a mi escrito crítico-polémico, estas palabras de Nietzsche: "Difícilmente se perdona a un maestro si se sigue siendo siempre discípulo. ¿Por qué no queréis arrancarme la corona?". Pues bien, el ámbito de su significativa influencia no se vio por cierto restringido aunque yo haya intentado arrancársela. Los estímulos que he recibido de usted en mis años de juventud han continuado ejerciendo su poder, pese a ello o quizá por eso mismo. Y no he formulado mis críticas sólo tras regresar del exilio sino que lo he hecho ya en mi tesis de habilitación.[1] Luego de su nombramiento en Marburgo no sólo me autorizó a hacerlo sino que me aconsejó fuertemente que partiera e intentara aprovechar la oportunidad de obtener un puesto de librero en una librería de Roma en lugar de pasar cerca suyo el período de estudio con vistas a la obtención de la habilitación. "Esa oportunidad en Roma llega en el momento justo. No será el primero en prepararse para la habilitación en Italia. Que además de ello esté el trabajo en la librería o la colación de manuscritos me es indiferente. Lo aceptaría con los brazos abiertos. Quedarse aquí es un tormento. En cierto sentido, no se tiene orejas ni atención más que para los propios quehaceres. Si algo me empujara a viajar a Japón –lo que casi con seguridad no ocurrirá– sería el impulso a alejarme de mis alumnos, dado que a ellos mismos ni se les ocurre estudiar en otro lugar. De todos modos, todo aquí parece encogido" (21 de agosto de 1924). Cuando le envié luego mi escrito, en 1927, y usted se mostró dispuesto a aceptarlo, me escribió generosamente: "Que usted esté más o menos de acuerdo conmigo en lo sustancial o que haya comprendido mi trabajo en sus aspectos fundamentales no constituye para mí un criterio válido para decidir aceptar o no su escrito. Que haya criticado con excesiva facilidad en ciertos puntos mi trabajo y subestimado las dificultades de los problemas y sus propios presupuestos, lo he anotado solamente al margen y por su propio interés. Los ataques velados y las meditadas estocadas forman parte del temple anímico con el que se producen los primeros escritos. En una década su tono se habrá calmado" (20 de

1. K. Löwith, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt, Fischer, 1953 (trad. cast.: *Heidegger. Pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006].

agosto de 1927). ¡Un diagnóstico demasiado optimista! Han pasado ya cuatro décadas desde entonces y no he perdido ese hábito. Dos años más tarde, cuando temía que hubiera tomado a mal mi divergencia, me escribió: "¿Cómo podría ofenderme por algo de ese tipo? Si hubiera sido así, habría podido obstaculizar su disertación sin dificultad. ¡Intente hallar entre los bonzos dominantes a alguien que habilite a un alumno con un trabajo con semejante *nivel de oposición*! No quiero darme aires con ello pero me sorprende qué poco comprende usted mi actitud [...] en la medida en que, como lo sugieren sus observaciones, supone un enojo de mi parte" (3 de febrero de 1929).

¿Por qué estas reminiscencias personales? Porque no puedo hablar de mi relación con su trabajo filosófico sin vincularlo con nuestra relación personal. Si la filosofía es una cuestión que concierne al hombre entero, a su "existencia", no es posible separar la persona y la cosa. También sobre este punto me pronuncié por escrito en mis primeros semestres en Friburgo, dado que no podía en modo alguno conciliar su insistencia sobre la intención científico-conceptual del trabajo filosófico con el *pathos* existencial que se me había tornado familiar a partir de mi frecuentación de Nietzsche y Kierkegaard: "En primer lugar, la discusión se vincula con el error fundamental por el que usted y Becker me miden (hipotéticamente o no) con la vara de Nietzsche, Kierkegaard [...] y otros filósofos creativos. Es lícito, pero entonces debe decirse que yo no soy un filósofo ni aspiro a hacer nada comparable a la filosofía; no tengo siquiera la intención [...]. Por ello, no puede decirse cuál de ustedes me comprende correctamente; de qué lado estoy y lo que digo no puede ser una torpe mediación; por el contrario, usted y Becker se hallan en posiciones equidistantes respecto de mí, sólo que en direcciones opuestas [...]. Puedo enfatizar el momento de la indagación –pero en la medida en que me oriento hacia preocupaciones distintas de las de Becker– creo que la persona es decisiva –pero las únicas posibilidades realizativas que tengo honestamente a disposición – sin referencia a la creatividad– y por ende expuesto al peligro, respecto a los grandes, de hablar por hablar, siempre que yo mismo sea aún capaz de hacerlo" (19 de agosto de 1921).

Llegamos ahora al punto de su trabajo que me concierne. Yo estudié al mismo tiempo filosofía y biología, y ya en el liceo me habían estimulado las enseñanzas de biología que se me impartí-

an. Descubrí allí por primera vez, al indagar con el microscopio en el flujo protoplasmático presente en los filamentos de una flor y el movimiento de las algas monocelulares y de los ciliados, qué maravillosa organización existe en la vida de un organismo. Lo que no hallaba en la problemática existencial-ontológica era la *naturaleza* –la naturaleza en torno a nosotros y en nosotros mismos–. Pero cuando falta la naturaleza no se trata de que falte un ente o un ámbito de entes entre otros sino que, por el contrario, se pierde la totalidad del ente en tanto tal y no puede luego integrársela, en un momento posterior, como un complemento. ¿Qué sería la naturaleza si no fuese la *única* naturaleza de *todo* ente, cuya fuerza productiva hace nacer a partir de sí y hace luego perecer todo lo que es, en general, y así también al hombre? En *Ser y tiempo* la naturaleza –me parecía– desaparece en la comprensión existenciaria de la facticidad y el estado-de-yecto. Usted respondió a estas iniciales preocupaciones y resistencias de mi parte: "La 'naturaleza' del hombre no es una cosa que subsista por sí misma, a la que luego se le adhiere el 'espíritu'. Preguntémonos más bien: ¿es posible obtener un hilo conductor fundamental para la interpretación *conceptual* del ser-ahí a partir de la *naturaleza* o bien lo es a partir del 'espíritu'? ¿O no es posible a partir de ninguno de los dos y, por el contrario, es necesario partir de la totalidad de la constitución ontológica en la cual la existenciariedad detenta una prioridad con vistas a la conceptualización para la posibilidad de la ontología en general? Porque la interpretación antropológica sólo puede llevarse a cabo en su aspecto ontológico sobre la base de una problemática ontológica que en general ya ha sido esclarecida" (20 de agosto de 1927). Si yo, sin embargo, al prescindir de su énfasis en la interpretación conceptual, me sitúo frente a la siguiente pregunta ontológica: "¿Qué *es* entonces esta naturaleza que presupongo como lo primero y lo último?", puedo dar una respuesta, la misma que usted dio cierta vez con respecto al "ser": la naturaleza es "ella misma" absolutamente autónoma (*id quod substat*),[2] subsistente por sí misma y en constante movimiento. Pero en lo que concierne a la misteriosa naturaleza y no-naturaleza del hombre, yo intentaba salir del *impasse* buscando concebir la existencia, que

2. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, *op. cit.*, nota preliminar, nota 1, en *Sämtliche Schriften*, 1, *op. cit.*, pág. 11.

está por fuera de toda naturaleza y la trasciende, como ambigüedad ontológica:[3] el hombre, como naturaleza pensante, puede vivir en carne y hueso sólo en tanto asume sobre sí el propio ser-ahí; pero puede hacerse cargo de sí sólo porque por naturaleza ya existe y vive, se vincula consigo mismo y piensa. La determinación tradicional del hombre como *animal rationale*, que usted combate en todos los frentes y que reconduce al olvido del ser por parte de la metafísica, vuelve así a reaparecer; tiene la ventaja de no determinar al hombre de un modo unívoco, unitario y unilateral por medio del alma o del espíritu, de la conciencia o de la existencia, ni como "ahí" del ser, sino como una duplicidad viviente de animalidad y racionalidad. La modalidad extrema de esta duplicidad se revela en la posibilidad de la autoaniquilación: en el hecho de que el hombre es el único ser vivo que no tiene sólo un impulso a conservarse sino también la "libertad de morir". A propósito de este núcleo central de la analítica del ser-ahí se abrió para mí la diferencia decisiva en cuanto al punto de partida y la finalidad. Nunca me había dado cuenta de que el "ser-para-la-muerte", entendido en sentido ontológico-existenciario, podía separarse del fenómeno natural de la vida y por ende también del acto de morir, y que la vida podía concebirse sólo a través de una reducción privada de la constitución existenciaria.[4]

El morir en *Ser y tiempo* es el fin, que debe ser reconducido al interior de la existencia, del ser-ahí como ser-en-el-mundo siempre propio; y el ser-para-la-muerte es una posibilidad de la existencia auténtica.[5] La libertad para la muerte, de la que se habla en términos destacados (§ 53) en vista del propio poder ser un todo reposa justamente sobre el hecho de que ningún ser humano jamás ha decidido libremente si venir a la existencia o no (§ 44 c). El hombre se halla arrojado en su "ahí" y debe "asu-

3. *Cfr. ibid.*, págs. 60-1.

4. *Ibid.*, pág. 37 y sigs.; *cfr. Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, pág. 179 y sigs. y 205 y sigs.

5. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1984, § 10 [trad. cast.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 2ª ed., trad. J. Gaos]. *Cfr.* Sobre esto E. Strauss, *Philosophische Grundfragen der Psychiatrie II*, *Psychiatrie und Philosophie*, en *Psychiatrie der Gegenwart*, 1963, pág. 928 y sigs., así como mi contribución en *Heidegger*, editado por O. Pöggeler, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1969, pág. 54 y sigs.

mirse" a sí mismo en la nulidad de su fin para poder ser libremente y proyectarse hacia sus propias posibilidades. La libertad para la muerte es la "instancia suprema" de nuestro ser-en-el-mundo (§ 63). Pero esta instancia última de una existencia libre no ha de ser en modo alguno entendida como la libertad de autoaniquilarse. Al contrario: retrotrae al hombre a su existencia instantánea para permitir que allí se ponga en acto la inminencia de la muerte. La aniquilación de sí sustraería en cambio al ser-ahí el terreno para un ser-para-la-muerte auténtico.

Que se piense la posibilidad real de la autoaniquilación a pesar de este concepto existenciario de la muerte lo revela la referencia (§ 44 c) al "escéptico" que en la "desesperación del suicidio" pone fin a su vida y suprime con ello todo comportamiento frente a la inminencia de la muerte. La muerte, interpretada en sentido ontológico, es y sin embargo sigue siendo una posibilidad de ser de la que el ser-ahí debe siempre hacerse cargo; es en verdad la posibilidad más extrema, la más auténtica y propia, la posibilidad no referente a los otros y a lo otro, la posibilidad insuperable (§ 50). La muerte entendida en sentido existenciario no es llegar al final, un fallecer o un morir; más bien, ¡morir se funda existenciariamente en el ser para la muerte! La experiencia de la muerte de otros, que han muerto antes que nosotros, es la única experiencia que de hecho tenemos de la muerte, e interesa tan poco desde este punto de vista como el proceso fisiológico de la muerte. Sólo frente al análisis existenciario de la muerte es en cambio posible una actitud auténtica.

En esta parte central de la analítica del ser-ahí no he logrado seguir su razonamiento; incluso cuando el ser-ahí se asume a sí mismo, no puede asumir del mismo modo su propio fin en tanto que el fin efectivo no es la posibilidad más propia sino una necesidad natural que nos espera a todos y en la cual coincidimos con cualquier otro. La muerte nivela, nos vuelve a todos iguales. Justamente con la muerte todos nosotros aprendemos de un modo irrefutable que el hombre es igual al hombre. La muerte no es por ende separable del fenómeno general de vivir y de morir. Nacimiento y muerte, inicio y fin de toda existencia, cuyo presupuesto natural es el proceso de generación, no pueden aprehenderse existenciariamente en la medida en que no se fundan en un comportamiento consciente y voluntario. Suceden simplemente con independencia de nuestras posibilidades y de nuestro poder-

ser. ¿Cómo podría jamás ocurrírsenos la idea de comprender la muerte como un ser para la inminencia de la propia muerte si no hubiésemos visto morir a otros? Es cierto que nadie objetará que la experiencia de la muerte que tenemos en relación con los otros es algo drástico en lo que percibimos nuestra general nulidad humana; pero también algo profundamente tranquilizador en tanto el muerto ingresa en la tranquilidad y la calma de una vida, sea cual fuere, llevada a su cumplimiento. *Requiescat in pace* es, y sigue siéndolo, el epitafio más adecuado. No se puede decir más de la muerte; no es la clave más apropiada para comprender nuestro ser-ahí, incluso si pertenece a la naturaleza del hombre en tanto un ser viviente en la tierra. Lo que puede angustiar de la muerte mientras vivimos no es la muerte misma sino la representación imaginaria de vivir la experiencia de la muerte y la lucha que el moribundo libra con ella. "La muerte nos habla con voz profunda para no decirnos nada".[6]

El sueño, podría añadirse, nos habla con una voz imperceptible y nos revela cómo un análisis que se centra sobre el ser-ahí en estado de vigilia pasa por alto la mitad de la existencia humana. Supongamos que un día nos durmiéramos sin poder ya despertarnos y sin poder relacionarnos con nosotros mismos y con el mundo: estaríamos muertos. Esto muestra que el sueño es el otro lado de toda nuestra existencia viviente y que es inseparable de ella del mismo modo en que el ser-para-la-muerte, siempre mío, es inescindible de la mortalidad del ser vivo.

La naturaleza del hombre no se muestra sólo en la corporalidad como un todo, en los sentidos que abren el mundo y en la vida pulsional de la sexualidad, sino sobre todo en el fenómeno inaparente de que dormimos un tercio de nuestra existencia, de que vivimos sin conciencia. Si no se presupone –con la ontología tradicional de la autoconciencia, del ser-para-sí y del ser-ahí en relación consigo mismo– que el hombre es como se conoce y como se comporta conscientemente, sino que se saca a la luz, por una vez, el hecho de que es hombre también cuando no es "ahí" para sí y cuando no se relaciona consigo mismo y con el mundo, es decir, cuando duerme, se modifica toda la visión que tenemos

6. P. Valéry, *Mauvaises pensées*, ed. Pléiade, París, Gallimard, vol. II, pág. 842.

acerca de aquello que somos y de cómo somos en la totalidad de los entes de la naturaleza.

Querría intentar la concreción de mi tesis sobre la naturaleza del hombre remitiéndome a los análisis descriptivos de la vigilia llevados a cabo por E. Strauss,[7] quien sostiene que todo pensamiento sobre nosotros mismos y sobre el mundo presupone que se está despierto y que no se está durmiendo o soñando. La alternancia de estos estados del ser-ahí humano, tal que sólo en la vigilia se es "ahí" auténticamente, corre a la par de la diferencia de comportamientos corporales. Para dormir nos acostamos y la vigilia comienza con el despertarse y el levantarse; ella misma es un "estar despiertos". Las funciones orgánicas continúan en el sueño de un modo inconsciente, del mismo modo que en la vigilia, pero toda la sensibilidad y la motricidad, al igual que la apertura al mundo que nos rodea, se debilitan cuando estamos durmiendo. Cuando duerme el hombre se retrae, vive en un mundo de sueños hasta que regresa, al despertar, al mundo del día que comparte con los otros. Apenas nos despertamos volvemos de pronto al momento previo al sueño, como si en las ocho horas transcurridas nada hubiera ocurrido. No continuamos la vida del sueño sino que tratamos el sueño sólo como una interrupción de la vida de la vigilia, que retomamos en el punto en que fue interrumpida al quedarnos dormidos. Por ende, no vivimos ininterrumpidamente sino en una progresión discontinua de la existencia despierta y de su temporalizarse en la memoria y la expectativa. El nacimiento, la llegada a la luz del mundo, es el primer despertar elemental que el neonato experimenta presumiblemente como un shock del que, sin embargo, no tiene una verdadera conciencia en sentido estricto y del que no puede guardar recuerdo alguno. Del mismo modo, no tenemos recuerdos de los primeros cuatro o cinco años de vida, que son sin embargo decisivos para el posterior desarrollo humano. Pero incluso después del nacimiento el neonato pasa la mayor parte del tiempo durmiendo. Esta alternancia periódica de vigilia y sueño no se halla bien delimitada en los animales inferiores; ellos no se encuentran ni despiertos ni dormidos. Sólo en el hombre adulto se crea una alternancia regular siguiendo el ciclo del día. Por cierto, el hom-

7. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Berlín, Springer, 1956, pág. 279 y sigs.

bre civilizado se halla en condiciones de superar o alterar esta determinación natural; puede reducir el tiempo de sueño a pocas horas o hacer de la noche el día, pero ningún ser humano puede vivir sin dormir. En el despertar, el hombre se despierta al sentimiento de sí y a la autoconciencia. Y es sólo a través de esta relación con nosotros mismos que cualquier otra cosa se delimita como diferente y pasa a ser algo que se halla frente a nuestra ipseidad. Cuando, al despertar, tengo conciencia de mí mismo, tiene ya lugar a la par esa otra experiencia: que existe también el otro además de mí. La vigilia equivale a poner, de un modo por cierto habitual, la diferencia entre sí mismo y lo otro de mí, una diferencia que, en el sueño, tiende a desvanecerse. El pasaje de la vigilia al sueño, el dormirse, no significa sin embargo que el sueño sea sólo una forma disminuida de la vigilia. Para dormirse, puede necesitarse un tiempo más largo o más breve, pero el pasaje como tal ocurre repentinamente, por medio de una imprevista y no consciente interrupción de la continuidad de la vigilia. De repente "no se está más" para sí, más bien "nos hemos ido", se sigue estando presente sólo para los otros que están despiertos e, incluso para éstos, se está presente de un modo distinto que antes. El despertar ocurre tan abruptamente como el dormirse, incluso si ese despertar es precedido por un estado de semiconciencia antes de abrir los ojos y levantarse. Para dormirse se cierran los ojos, es decir que nos cerramos a nosotros mismos frente a las impresiones sensibles del mundo circundante. Lo que se experimenta en el sueño, incluso si soñamos con vivacidad, es siempre un mundo de sueños en el que no rigen las leyes de la vida de la vigilia. En el sueño cualquier cosa puede transformarse en otra: personas, acontecimientos, cosas, asumen roles y posiciones diversas, superponiéndose y añadiéndose las unas a las otras. Una persona puede tener el aspecto de A pero comportarse como B e incluso transformarse en un tercer individuo. Todo puede convertirse, sin resistencia, en otra cosa. Lo que en la vida despierta ha sido olvidado, reprimido y removido, puede reaparecer en el sueño. Lo que había sido olvidado desde hacía tiempo puede ser recordado, así como, por el contrario, en ocasiones puede presagiarse lo que ocurrirá en el futuro. En el sueño se está inmediatamente consigo mismo pero no, como ocurre en la vida de la vigilia, en el modo de ser *otro respecto de sí*, en la medida en que la vida del sueño no conoce el acto de autodi-

ferenciación. Siempre y recurrentemente se está tentado de establecer un criterio objetivo con el que distinguir entre vigilia y sueño, para arribar siempre a un resultado negativo: no existe tal criterio. La explicación para ello reside en el hecho de que la diferencia entre estar despierto y soñar resulta sólo del acto de autodiferenciación que es el inesperado despertarse del sueño y sus sueños. Incluso cuando soñamos que soñamos no estamos por ello despiertos, y la duda de si algo ha sido sólo un sueño o si ha ocurrido realmente no puede resolverse teóricamente.

En la antropología de Rosenkranz,[8] inspirada en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el sueño y su mundo de sueños son interpretados correctamente a partir de la vida de la vigilia y en función de ésta, en la medida en que el sueño y los sueños representan una privación de la vida despierta y consciente, y no pueden comprenderse ni interpretarse a sí mismos. Todo lo que es inconsciente, en cuanto no consciente, es interpretado partiendo de la conciencia, y si se quiere saber qué son el sueño, el soñar y el inconsciente no se puede dormir, soñar y vegetar en un estado de inconsciencia. Si bien hay una prioridad metodológica de la conciencia y del espíritu autoconsciente para la comprensión de aquellos procesos que en su esencia se realizan inconscientemente, es necesario sin embargo observar que la condición humana anterior al nacimiento, su condición originaria en el sentido literal del término, es la de la inconciencia y el sueño, y que volvemos cotidianamente a esa condición, en la medida en que incluso el hombre adulto y despierto no puede vivir como un puro sí mismo dotado de conciencia. Si pudiera hacerlo, no sería un ser humano de carne y hueso sino un espíritu sin naturaleza o un fantasma. El presupuesto de la ontología de la conciencia de Descartes a Hegel y más allá, hasta la filosofía de la existencia, según el cual el ser autoconsciente y el estar en relación consigo mismo constituyen el criterio decisivo incluso para la comprensión del ser inconsciente y vital, sólo a medias es verdadero. Si se lo toma como toda la verdad, ese presupuesto resulta falso en tanto que al ser que es consciente de sí lo precede un modo de ser-ahí humano que no se caracteriza por la conciencia despierta. El

8. K. Rosenkranz, *Psychologie. Wissenschaft vom subjektiven Geist*, Königsberg, 1837.

hecho de que la conciencia sea determinante para la *comprensión* del inconsciente no significa que también lo sea para aprehender lo que *es* el viviente como tal, algo diferente de la mera falta de conciencia y más que ello. Incluso asumiendo como hipótesis que todo el ser preconsciente, subconsciente e inconsciente existiera en función del volverse consciente, la otra mitad de la verdad no dejaría por ello de ser verdad, esa verdad según la cual, incluso durante nuestra vida y nuestra existencia consciente y despierta, la enorme mayoría de las cosas ocurren sin conciencia y nosotros no sabemos la mayor parte de las veces hasta qué punto la *physis* del hombre de carne y hueso se adentra en las profundidades de su existencia consciente. Todos los procesos vegetativos y orgánicos tienen lugar, también en el hombre, a lo largo de toda la vida, de un modo inconsciente y por ello con gran seguridad. No podríamos pensar o hablar si nuestro cerebro no estuviera constantemente irrigado de sangre. Y no es posible pensar sobre la base de una voluntad deliberada de hacerlo: es necesario que algo llegue involuntariamente a nuestra mente; los pensamientos deben acaecernos como por azar y ligarse los unos con los otros. Y los pensamientos no provienen tampoco de un ser carente de vida y de naturaleza que se dirigiría a nosotros con pensamientos y palabras.

Dada la naturaleza del *hombre* he intentado partir de la naturaleza también en relación con el *mundo*. Éste es para nuestros sentidos corpóreos un mundo de la naturaleza, en la medida en que los sentidos con los que percibimos las cosas del mundo son a la vez un producto de la naturaleza; es necesario entonces suponer desde el comienzo que se corresponden con aquello que es percibido. El ojo se forma en la luz y por y para ella. El mundo de la naturaleza es, en términos formales, unidad y totalidad de todo lo que subsiste por naturaleza. El nexo que compone unitariamente en un todo cada singularidad y cada diferencia no puede sino ser un orden en el que cada individuo se encuentra asociado a otro. El hombre, por más que pueda estar más allá de la naturaleza, ek-sistir (*ek-sistieren*), trascender y reflexionar, no es una excepción con respecto a esta copertenencia y coordinación con la totalidad del mundo de la naturaleza, incluso si no tiene conocimiento inmediato de él. La coordinación de nuestro movimiento corporal, por ejemplo, y su orientación en relación con el centro de gravedad de la Tierra, por medio de cierto órga-

no situado en el oído interno, tiene lugar de un modo tan inconsciente como la orientación de las aves migratorias en función de las diferentes posiciones del Sol. En este orden, que hace converger la multiplicidad en la unidad de un todo, se halla por otra parte implicado el hecho de que él mismo no es a veces de una manera y otras de otra. Para ser un orden debe ser siempre como es. Pero lo que siempre es así y no puede ser de otro modo se denomina también necesario. Si el mundo no fuese un orden confiable en la totalidad de su movimiento no sería un mundo. Y dado que sus ámbitos son más o menos perfectos, su coordinación sería al mismo tiempo un ordenamiento jerárquico y no podría evitarse la pregunta: ¿qué lugar ocupa el hombre en la totalidad de lo que por naturaleza es ente? Probablemente se trate de un papel muy subordinado en comparación con la totalidad del mundo físico. Este último es, pues, pensable incluso sin relación esencial alguna con el ser-ahí del hombre mientras que ningún hombre es pensable sin mundo.[9] Llegamos al mundo y partimos de él; no nos pertenece; somos nosotros en cambio quienes le pertenecemos. El mundo de la naturaleza es siempre el mismo y no se modifica en función de la variación de nuestras interpretaciones. En la época de Aristóteles era el mismo que en la época de Newton y de Einstein. Es imposible determinar de un

9. Heidegger enuncia, en cambio, en *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt, Klostermann, 1986, pág. 13) "la asunción que está en la base de todo" según la cual el ser humano es esencial para el ser mismo y éste necesita de aquél [trad. cast:. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1984]. *Cfr.* por otra parte *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, págs. 124 y 156 [trad. cast.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993]; *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950, pág. 377 y sigs. [trad. cast.: *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998]; *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, 1954, págs. 41 y 99 [trad. cast.: *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1985]; *Was heisst Denken*, Tübingen, Niemeyer, 1954, pág. 114 y sigs. [trad. cast.: *Qué significa pensar,* Buenos Aires, Nova, 1978]; *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pág. 23 y sigs. [trad. cast.: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1988]; *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, págs. 146 y 157 [trad. cast.: *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 1991]; *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1958, pág. 64 y sigs. [trad. cast.: *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1988]; *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, págs. 30, 155, 197, 254, 260 y sigs. [trad. cast.: *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1990].

modo exhaustivo el mundo de la naturaleza en relación con nuestro comportamiento y nuestra comprensión. La naturaleza elemental se nos muestra por cierto de un modo más evidente en relación con ciertos ámbitos cultivados por el hombre, pero los elementos mismos, el poder del fuego y el agua, por ejemplo, no pueden comprenderse a partir de la regulación fluvial o de una estufa. Lo que se descubre de este modo siempre es sólo lo que usted ha denominado "la naturaleza del mundo circundante" [*Umweltnatur*] de nuestro mundo más próximo. Sólo este mundo próximo puede ser representado de un modo convincente como una "totalidad de conformidad", de relaciones de remisión, todas las cuales remiten a un "por-mor-de" a partir del cual todas las cosas del mundo circundante se estructuran en el sentido de un ser-para y un para-lo-cual, de un sobre-el-fondo-de, un con-qué, un para-qué. Pero apenas se abandonan las cuatro paredes de la propia casa y el lugar en el que se reside, el propio país y el propio pueblo histórico, al que casualmente se pertenece, y se sale de la civilización, podría desvelarse incluso para el contemporáneo cavernícola del mundo histórico la potencia elemental y la monótona grandeza de *aquel* mundo que no es el nuestro y que no remite a nosotros como a su "por-mor-de" sino que remite solamente a sí mismo.

Es cierto que a partir de *Ser y tiempo* se habla mucho del ser-ahí como ser-en-el-mundo, pero el mundo de este ser-ahí no es el cosmos ordenado sino el mundo circundante que nos es próximo y que es un mundo compartido [*Mitwelt*]. Por otro lado, no hay duda de que el mundo así entendido es nuestro mundo próximo y cotidiano; es necesario preguntarse, sin embargo, si a partir de éste se torna accesible el mundo mismo en toda su amplitud. El mundo comienza finalmente a aparecer justo allí donde ya no corre junto al ser-ahí atado a su correa, sino que se mueve en torno a sí mismo. Lo más extremo que de él se revela en la perspectiva existenciaria es que el ser-ahí, formador de mundo, es al mismo tiempo dominado y entonado por aquello que él mismo trasciende, es aprehendido y apresado por el ente en su totalidad en medio del cual se halla. Pero la recíproca oposición y correspondencia del comportarse respecto a y del encontrarse en, de proyecto y estado-de-yecto, de superación y estar-apresado, en general, de potencia e impotencia, revela sólo, una vez más, que su interpretación del "ser-en" y del "ser-en-medio-de" tiene

lugar a partir de un ser-ahí cuyo interés primario no es la totalidad del mundo sino su más propio poder ser total. En el tratado *De la esencia del fundamento*, en el que se continúa el análisis del mundo en *Ser y tiempo*, se asume una posición positiva frente al concepto antropológico de mundo. La discusión parte del hecho de que el término "cosmos" no connota tanto el todo de entes cuanto un modo de ser. La totalidad del ente puede tener tanto una constitución cósmica como una caótica. Pero en lugar de concluir a partir de ello que el mundo, entendido en sentido griego, es en primer lugar un *ordenamiento del mundo,*[10] se dice que no sólo el mundo en sentido cristiano sino ya el *kosmos* griego es relativo al ser-ahí humano, si bien al mismo tiempo lo envuelve. El cristianismo no habría hecho más que acentuar y precisar esta referencia esencial del mundo al hombre. Para comprobar el ser relativo del mundo en relación con el ser-ahí, él se remite al fragmento 89 de Heráclito en el que se dice que aquellos que están despiertos viven en un mundo común mientras que los que duermen viven cada uno en un mundo propio. Pero, ¿significa esta distinción que el mundo de los despiertos "pertenece" al ser-ahí y que por ende es relativo a nosotros, no siendo nada en sí mismo? ¿No quiere más bien decir la frase de Heráclito que el *kosmos*, "el mismo para todos y cada uno", se revela verdaderamente, es decir, en su autonomía suprahumana, sólo a quienes están despiertos? El *kosmos* griego tiene una relación con el hombre sólo en el sentido de que el recto orden del mundo humano remite al orden ejemplar del mundo cósmico. Un ente, que carece en sí mismo de orden, que esencialmente "existe" –en "situaciones límite" o como una "facticidad yecta" o incluso como un "hueco" que existe "para sí" en la totalidad de las cosas que son– no puede descubrir el carácter de *kosmos* del mundo ni la naturalidad de la naturaleza. Esta última no puede abrirse a un ser-ahí privado de sensibilidad y de cuerpo. Se habla de la naturaleza en *Ser y tiempo* sólo porque es un ente intramundano junto a los otros y un "caso límite", por cuanto no "existe" como el hombre ni es "a-la-mano" como un útil ni "ante-los-ojos" como una piedra. Que la naturaleza viviente tenga otra conformidad respecto al ente intramundano y al mundo

10. Véase K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, *op. cit.*, pág. 238 y sigs.

como "por-mor-de" es en efecto mencionado en una nota,[11] sin cuestionar no obstante la inflexión existenciaria del análisis del mundo. También la experiencia de la naturaleza debe fundarse en la cura. Una inversión de la dirección de la indagación sólo tiene lugar en el tratado *Del origen de la obra de arte* y en el escrito *La cosa*, donde se nombran por vez primera cielo y tierra.

Con esto querría concluir mi intento de brindar valor, contra la pregunta por el ser, a aquel mundo de la naturaleza que subsiste en ella sin ser interrogado ni discutido. Sin embargo, creo, al mismo tiempo, pese a todas las críticas insuficientes y las explicaciones a medias, estar de acuerdo con usted en una cosa: lo esencial es algo simple –y en mi caso quizás algo demasiado simple.

11. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* [trad. cast.: *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, *op. cit.*, y también en *Ser, verdad y fundamento*, 1929, pág. 95, nota 2, Caracas, Monte Ávila, 1968].

Cambio y estabilidad. El fundamento de la comprensibilidad de la historia (1970)

Hans Jonas

Aquiles se enfurece en la tienda, se compadece de Patroclo, arrastra el cadáver de Héctor alrededor de la tumba del amigo, llora ante las palabras de Príamo. ¿Comprendemos esto? Claro que lo comprendemos, sin ser nosotros mismos Aquiles, sin haber amado jamás a Patroclo y sin haber arrastrado a Héctor por el polvo. Sócrates se pasa la vida discutiendo, examina opiniones, pregunta qué es la virtud y el saber, y por obedecer las palabras de los Dioses se convierte en el tábano de Atenas y muere por ello. ¿Comprendemos el sentido de esta existencia? Sí, lo comprendemos, pese a no ser nosotros capaces de una vida y una muerte semejantes. Un predicador itinerante llama a dos pescadores y les dice: síganme, quiero hacer de vosotros pescadores de hombres; y éstos abandonan sus redes para no volver jamás a ellas. Incluso esto lo entendemos, aun cuando a ninguno de nosotros nos haya ocurrido jamás algo similar, incluso si ninguno de nosotros aceptase jamás semejante propuesta. Y éste es el modo en que comprendemos, a partir de las palabras de antiguas escrituras, lo que no hemos vivido jamás. Pero, ¿estamos seguros de comprender realmente? ¿Tenemos la misma intuición de las cosas que tenían Homero y quienes lo escuchaban en su época? ¿Hemos comprendido las palabras de Sócrates del mismo modo en que las comprendieron Platón y los lectores para los cuales éste escribió? ¿Hemos comprendido la proximidad del reino de Dios y la llamada a él dirigida del mismo modo en que lo hiciera el judío del siglo I en Palestina? Aquí la respuesta se torna

dubitativa. Incluso quien afirma esta posibilidad (nadie razonable afirmaría más que la posibilidad de una comprensión adecuada) debe agregar que no podemos nunca saber si en el caso dado la posibilidad se ha realizado. Solamente quien responda negativamente podrá permitirse afirmar, de un modo categórico, que no comprendemos jamás "correctamente" porque esto es imposible a causa de la esencia de lo histórico y de su irrepetible unicidad. Sin embargo, consideramos que este mismo arco de respuestas vale también para lo que concierne a la comprensión del presente y de los otros – de nuestro prójimo – y no se limita por ende a la modalidad específica de la comprensión de lo históricamente remoto. Volveremos sobre todo esto. Frente a la comprensión histórica, aquellos que tienen una mayor familiaridad con el asunto y que abocan sus esfuerzos mayoritariamente a él son quienes más inclinados se hallan a responder al mismo tiempo "sí y no" a la pregunta acerca de si dicha comprensión puede alcanzarse. Una respuesta semejante no representa ni una desgracia ni una fuga. Denota más bien la presencia de un problema que ha de examinarse. Esto es precisamente lo que procuramos intentar aquí.

I

En este campo vemos enfrentarse diversas posiciones fundamentales. La respuesta afirmativa a nuestra pregunta halla su mejor sustento en la referencia a la naturaleza constante e inmutable, o a una "esencia", del hombre: en cuanto tal, el hombre es en toda época el mismo, tiene hambre y sed, ama y odia, tiene esperanza y desesperación, busca y encuentra, dialoga y fabula, engaña y dice la verdad: son todos modos de ser que nos son familiares porque todos llevamos su impronta, por experiencia o carácter. Desde este punto de vista, cada uno lleva en sí mismo la "humanidad" y por eso nada de lo humano le es extraño. A partir del fondo de esta humanidad idéntica cada uno puede reproducir en sí mismo, con la imaginación, la experiencia de épocas pasadas, incluso las cosas más monstruosas, o hacer resonar en sí mismo las correspondientes cuerdas de su esencia. El fundamento de la comprensibilidad de la historia sería entonces la esencia del hombre, dada de una vez y para siempre. A esta

teoría del fundamento de la comprensibilidad correspondería una teoría de la comprensión misma que la interpreta como un conocimiento de lo igual por parte de lo igual: conocemos el amor a través del amor y la lucha a muerte a través de la lucha. Vemos, entonces, que una teoría hermenéutica se sostiene sobre una teoría ontológica, es decir, sobre una determinada representación de la naturaleza –o de una naturaleza– del hombre.

Sabemos sin embargo que a esta posición humanista-ontológica más antigua se le contrapone hoy otra de signo contrario que niega que haya algo así como una esencia del hombre definida y definible y que afirma más bien que lo que el hombre *es* es el producto de la propia existencia y de las decisiones que en ella se toman; el espacio de maniobra de este existir, e incluso el modo y los contenidos de las decisiones que son posibles en él, se hallan a su vez determinadas por la efectividad del lugar histórico, de las circunstancias y de la causalidad de la situación; sostiene finalmente que cada situación es única e irrepetible. En síntesis, la afirmación radicalmente moderna, extremadamente sugerente como todo lo moderno, es que el hombre, muy lejos de ser siempre el mismo, es cada vez un individuo diferente. Por lo tanto, la comprensión, suponiendo que se la siga considerando posible desde este punto de vista, no consistiría ya en el conocimiento de lo igual a través de lo igual sino de lo diferente a través de lo diferente. Así, el verdadero sentido de la comprensión sería el de llegar al otro sobrepasándose a sí mismo y no ya el de reconocerse a sí mismo o lo propio que ya se conoce en todo. *Cómo* es posible esta exploración del otro es una pregunta en sí misma. Sólo se puede afirmar que ésta es posible –una posibilidad que, aún no aclarada, se deriva de su efectiva experiencia– sólo en cuanto existe una comprensión histórica, una comprensión en general.

Pero el principio de la insuprimible irrepetibilidad de toda experiencia y del ser siempre diferente del hombre en la historia puede conducir también a una conclusión radicalmente escéptica según la cual la "verdadera" comprensión histórica es a priori imposible: lo que tomamos por tal sería siempre una traducción de signos extraños en nuestro propio lenguaje, una traducción necesariamente falsificadora que conduce a una engañosa apariencia de familiaridad mientras que, en realidad, solamente nos explicitamos a nosotros mismos. Es por eso que nos encontra-

mos en el pasado como en casa: porque nos hemos proyectado antes en él. Sorprendentemente, vemos que la concepción más escéptica y aquella que entraña una mayor confianza en la posibilidad de la comprensión, si bien provienen de fundamentos opuestos, se encuentran en un punto: toda comprensión es un conocimiento de lo igual, con la única diferencia de que éste representa, en un caso, una verdad posible y, en el otro, el error necesario de la comprensión histórica.

Tenemos entonces, a propósito del hombre, dos posiciones ontológicamente contrapuestas a las que corresponden concepciones alternativas de la comprensión: aquella de la comprensión de lo igual a través de lo igual y aquella de la comprensión de lo diferente a través de lo diferente. Finalmente, como corolario de la tesis ontológica del *homo mutabilis*, existe una tercera concepción hermenéutica según la cual sólo hay una comprensión presuntiva, en la medida en que la comprensión del otro, en su ser otro, es imposible. Es evidente que sólo la primera de las dos alternativas ontológicas señala un fundamento para la comprensibilidad de la historia: la eterna igualdad del hombre sería un fundamento inmediato capaz de hacer comprensible la comprensión misma. También en este caso, naturalmente, no pocos problemas relativos a la comprensión quedan abiertos: la oscuridad y ubicuidad de los medios originarios de expresión, la falta de seguridad y la indigencia de la tradición. Pero, más allá de las dificultades técnicas, la comprensión no es, en esta perspectiva, sustancialmente un enigma. La otra perspectiva, en cambio, rechaza este fundamento sin negar sin embargo la comprensión misma. Y entonces deberá sostener que ésta no requiere de un fundamento más allá de sí misma, es decir, que representa un fenómeno originario no deducible, o bien deberá apelar a un fundamento más allá de la identidad de la esencia.

Si tomamos en consideración estas diversas posibilidades, tenemos la sensación de que ambas alternativas –como sucede tan a menudo en las teorías que se formulan– son demasiado unilaterales y que, en su excluirse recíprocamente, son ambas falsas; pero intuimos también que cada una de ellas contiene algo que no puede omitirse y que puede corregir a la otra. Es un signo de poca reflexividad sacrificar a la ligera (o incluso triunfalmente), bajo la presión de las recientes aseguraciones existencialistas de signo contrario, la venerabilísima y antiquísima idea de una

esencia o norma "del hombre" –tanto en su forma clásica del *animal rationale* como en la bíblica de la *imago Dei*. Quizá sea incluso un signo de poco interés frente a lo que es sacrificado y que en muchos sentidos es de un valor subjetivo más que objetivo. Que hay un rasgo común a todo lo que tiene un aspecto humano, en función del cual podemos hablar en general de hombre o de historia humana, y por ende también de historicidad, y con ello de una mutabilidad radical del hombre en la historia, debería ser evidente. Hasta se sirven de ello quienes niegan la "esencia", dado que su misma negación no refiere a una X vacía tomada arbitrariamente sino precisamente al *hombre* –en lo que le es propio y lo diferencia del animal que se encuentra atrapado en su esencia– y por ende a algo común a todos los hombres en cuanto hombres. El "esencialismo" es mucho menos fácil de vencer de lo que querría hacernos creer el "existencialismo" vulgar. Querer ver en Nietzsche una superación de Platón es cuanto menos apresurado.

Sin embargo nosotros, a diferencia de Platón, sabemos demasiado acerca de la profundidad de las transformaciones históricas en el hombre como para que podamos creer en *una* definición –cualquiera sea– determinada y esencialmente vinculante. El anuncio nietzscheano de la "bestia incompleta" y de la apertura del devenir ha sido muy poderoso. Y nos parece poco aceptable considerar la novedad en la historia como si no fuera realmente una novedad o como meramente accidental, incapaz de afectar el núcleo de la cuestión. ¿Cómo podría negarse la pobreza, el tedio de una comprensión que encuentra siempre sólo lo mismo, lo ya conocido en todo acontecer y para la cual toda la riqueza de la historia se reduce a la ejecución reiterada sin cesar de un mismo repertorio? Y ello para no hablar de la injusticia que reside en el hecho de medir todo lo extraño sobre la base de la norma de la única esencia reconocida y juzgarlo según se adapte más o menos a ella. Nosotros, que por primera vez en la historia hemos bebido de la tentadora copa de la historia, no podemos ya creer inocentemente en una esencia excluida del devenir.

Sin embargo, el conocimiento de lo igual a través de lo igual es tan insuficiente para una teoría de la comprensión como imposible o más bien absurda sería la formulación de esta última como conocimiento de lo *simplemente* diferente. En el ámbito de lo simplemente diferente no puede haber ninguna comprensión.

Para ser comprensible, lo que es diferente debe formar parte de lo que otorga a nuestra imaginación y simpatía el espacio general al interior del cual son posibles, sin coincidir con la realidad casual de éstas; debe participar pues de aquel rasgo común que hace del otro otro hombre, otro al interior de lo humano: por eso y sólo por eso es que esperamos, más aún, pretendemos que sea comprensible. Incluso en la extrañeza frente a lo extraordinario, en el desconcierto frente a lo absolutamente incomprensible, no renunciamos a pensar que lo que ocurre, en la medida en que es de algún modo humano, *debe* ser comprensible. Una teoría de la comprensión de lo abolutamento otro, que se contrapusiera simplemente como una alternativa a aquella de la intelección de lo igual, sería una exageración insostenible, un juego con la paradoja absoluta. Pero las paradojas absolutas son en sí mismas sospechosas. Como ya intuimos, también aquí, en la comprensión, existe *t'autò kaì tháteron*, y en la historia la verdad puede ser al mismo tiempo repetición y renovación.

¿Y qué hay de la tercera posibilidad, la variante escéptica de la ontología de la radical mutabilidad del hombre, según la cual toda comprensión histórica sólo puede ser presuntiva y nunca sustancialmente verdadera? Como toda tesis negativa en general, tampoco esta tesis puede, naturalmente, ser refutada, dado que, por la naturaleza misma de la cosa, no puede llevarse a cabo demostración alguna para un caso singular de conocimiento adecuado. Sin embargo, esta tesis, en su sentido extremo, es decir, en su radical escepticismo histórico (lo que es decir en la medida en que sobrepasa la saludable precaución frente al peligro del autoengaño que se esconde en toda comprensión histórica y el recuerdo de nuestra siempre continua incompletitud) es fácil de refutar a causa del absurdo de las consecuencias a las que conduce. Así pues, es posible mostrar, incluso si no se pretende aquí hacerlo *in extenso*, que la presunta incomprensibilidad de todo lo histórico sólo puede sostenerse al mismo tiempo que la incomprensibilidad de todo lo actual; y que la impenetrabilidad de cuerpos sociales enteros sólo puede afirmarse al mismo tiempo que la de cada individuo, dado que los fundamentos de la diversidad y la igualdad que se quiere hacer valer para unos afectan también a los otros, es decir, a toda existencia en general. Por lo tanto, la tesis conduce a afirmar que no existe ninguna comprensión del otro en absoluto, ya sea en el plano histórico, ya en

el presente, ya sea en el campo colectivo, ya en el individual. Dicha tesis conduce directamente al solipsismo y la insensatez que éste implica. Sus defensores no pueden siquiera expresarla con sentido si no es en un puro soliloquio, dado que no pueden esperar comprensión alguna para ellos mismos. Entonces, no habría siquiera necesidad de refutarlos.

Pero más allá de esta objeción formal, que afecta a cualquier escepticismo radical, se podría preguntar por qué se ocupan de la historia, por qué la toman siquiera en cuenta. La acusación de tediosa repetitividad antes formulada se agudiza aquí hasta convertirse en una acusación de completa inutilidad. El esencialismo, contra el cual toda acusación que se le haga se torna posible sólo si se asume un concepto restringido y chato de la esencia, afirma que la comunicación cognoscitiva con el pasado es no sólo posible sino también fructífera: admite que el pasado nos diga algo, que nos enseñe algo sobre la esencia y su amplitud, dado que uno, aun cuando lleve en sí tal esencia, la posee sin embargo mínimamente bajo la forma de una realidad actual y en su mayor parte sólo como una posibilidad ignota. De ese modo, incluso si se va en busca de lo que es propio a través de lo que es igual, se gana algo útil en este descubrimiento que no hubiera podido ser conquistado de otro modo. Sin embargo, el escepticismo histórico radical no puede aspirar a una ganancia semejante a partir de un pasado constantemente malentendido y por ende no puede en modo alguno justificar su estudio: dado que en él nunca encontramos más que a nosotros mismos mientras que el sentido verdadero del pasado nos sigue quedando oculto, su estudio sólo constituye una oportunidad para autorrepresentarnos. Debería existir un camino más directo, más verdadero, más auténtico que nos condujera a la representación de nosotros mismos y a saber qué somos y qué tenemos con relación al camino que pasa a través del reflejo en la opaca superficie de la historia. No deberíamos ocuparnos de nada más que de nosotros mismos, independientemente del significado que pudiera atribuirse a un “nosotros mismos” entendido de un modo tan instantáneo y puntual. Nos encontramos así frente a la paradójica situación en la cual los portavoces del historicismo radical deben forzosamente desembocar en la perspectiva de una total ahistoricidad, en la imagen de una existencia instantánea carente de pasado y por ende de conexiones, es decir, en la negación de la historia y

de la historicidad. En realidad no se trata de una paradoja: tanto la historia como la historiografía son posibles sólo si están ligadas a algo transhistórico: la negación de este último elemento equivale a la negación de la historia.

Debemos agregar que, naturalmente, no existe ni puede existir siquiera el atisbo de una demostración del hecho de que el hombre posea una ilimitada capacidad de renovación. Por mayor que fuere la autoridad de la fuente que nos brinde garantías en tal sentido, se trata de todos modos de una afirmación carente de fundamentos. Es metafísica en el peor sentido.

Concluye así este panorama de las diversas posibilidades lógicas en el ámbito de nuestra pregunta. No obstante, todas las refutaciones propuestas frente a los tres puntos de vista abstractos mencionados anteriormente, no debe olvidarse que la crítica asume en ocasiones solamente la forma extrema o exclusiva de cada perspectiva y no rechaza definitivamente ninguna de las alternativas si no es como puras alternativas. Cada una de ellas tiene sus razones, razones que resultan innegables en el complejo de la situación, incluyendo a la tercera, tan duramente criticada.

La doctrina según la cual la esencia del hombre es única y constante es correcta en cuanto al hecho de que reúne, en torno a un intangible elemento común, lo más remoto de la historia y del espectro infinitamente articulado de la humanidad en la Tierra, afirmando que este rasgo unitario sostiene, funda, mantiene unidas y explica todas las situaciones multiformes que proceden imprevisiblemente de éste, de modo que la historia y la comprensión misma de lo histórico son posibles sobre la base de dicho fundamento.

La doctrina de la fundamental mutabilidad del hombre, que tiene en cuenta las transformaciones reales que han tenido lugar y la singularidad de toda realización humana, tiene razón en afirmar que esta peculiaridad del hombre produce en las culturas, en el desarrollo de cada cultura e incluso en el individuo una auténtica e imprevisible diversidad y, que por ello el conocimiento de lo igual debe trascenderse a sí mismo y que, justamente en su terreno o partiendo de él, es posible y esperable una comprensión del otro, incluso del que es completamente otro. *¿De qué modo* es posible esta comprensión? Ésta es una pregunta que queda abierta.

Incluso la tercera doctrina, la del necesario fracaso de toda comprensión, resulta, finalmente, correcta, en cuanto al hecho de que, en el acto de comprender, nos colocamos también nosotros mismos en el objeto de la comprensión; el objeto resulta así inevitablemente alienado y asimilado a nosotros; en todo progreso de la comprensión hay un residuo insuprimible de incomprensión que remite al infinito.

II

Luego de estas consideraciones críticas, querríamos ahora intentar, por nuestra parte, dar un paso adelante en la cuestión del fundamento de la comprensibilidad histórica que suponemos que existe, pero que no ha sido correctamente entendida en su posibilidad. Un intento semejante conduce necesariamente al campo de la teoría de la comprensión en general y sus secretos no son menores en el contexto general que cuanto lo son en el caso particular de la comprensión histórica. Desde un comienzo debo renunciar a medirme con la sutileza que se le ha dedicado, desde hace más de cien años, y sobre todo en Alemania, al problema de la hermenéutica. Como consuelo puedo decirme a mí mismo que tras tantas sutilezas no es quizá del todo inútil refrescar la memoria sobre algunos hechos elementales.

Comencemos con la cuestión que, en inglés, suele formularse en términos de *knowledge of other minds*, es decir, de cómo podemos tener conocimiento de la *psique* de otros, de una interioridad más allá de la nuestra: en otros términos, de cómo podemos pasar del aislamiento de nuestra esfera subjetiva privada a aquella esfera igualmente aislada de los otros, siempre que se admita que ésta existe. Y aquí quiero invertir repentinamente la visión común, tan ilusoriamente plausible, y responder: ello *no* ocurre a través de la analogía, que aplico explícita o veladamente a los otros, ni por medio de una transferencia o proyección, como casi se vio obligada a suponer la doctrina poscartesiana de la conciencia; si debe hablarse de un *prius* y de un *posterius*, es sobre todo el sentido de esta génesis el que debe *invertirse*. El conocimiento del espíritu de otro (o bien, si se prefiere, de la subjetividad de otro) o mejor aún el conocimiento del espíritu en general no se alcanza inicialmente a partir de un examen de nues-

tro propio espíritu; por el contrario, la comprensión y hasta la posesión misma de este último es una función del conocimiento del espíritu del otro. El conocimiento de la interioridad en general, la propia y la del otro, se funda en la comunicación con el mundo humano en su totalidad. Este mundo y esta comunicación deciden, o en todo caso contribuyen, a determinar de un modo decisivo qué se hallará en la introspección. Puesto que comenzamos nuestra vida de niños (cosa que los filósofos tienden a olvidar con facilidad), naciendo en un mundo ya poblado de adultos, el yo determinado es en un comienzo mucho más receptivo que activo en esta comunicación. En el curso de ella se desarrolla esa rudimentaria interioridad que habrá de convertirse en nuestro yo, percibiendo y asimilando gradualmente los modos de la interioridad a partir de la comunicación, la expresión y el comportamiento de los otros. Lo que podemos ser, querer y sentir lo aprendemos de los otros. Por eso, antes de comprendernos a nosotros mismos, antes de convertirnos en personas capaces, más tarde o más temprano, de comprenderse aun a sí mismas –o incluso de poseer al menos algo que espera a ser aprehendido– debemos ser capaces de comprender a los otros. Una comprensión de la interioridad de otro, más allá y antes de lo que la observación de sí mismo *podría* haber hallado en la propia interioridad, es la condición preliminar para el desarrollo de esta última.

La hipótesis de que la observación de sí mismo (introspección) o la experiencia de sí constituyen nuestra única, primaria y preferencial fuente para el conocimiento de la interioridad conduce a grotescas consecuencias. Haría de todos nuestros conocimientos de otros sujetos cuestión de una transferencia analógica de lo que ya está presente en nosotros. Al prescindir por completo del imposible presupuesto que generaría para el problema del aprendizaje, esta hipótesis condenaría a la inutilidad la mayor parte de nuestra literatura. Dado que puedo tener dentro de mí anticipadamente a Esquilo, Shakespeare y Goethe, sus esfuerzos habrán sido inútiles y hasta superfluos.

Situemos la cuestión en un plano mucho más primitivo, preverbal. ¿De dónde aprendo que una sonrisa es una sonrisa? ¿Y que un rostro vuelto hacia mí significa que alguien me mira? ¿Cómo sé que una expresión del rostro es una expresión? De acuerdo con la teoría de la introspección y de la transferencia

analógica, el niño de tres meses que busca los ojos de su madre y le responde su sonrisa debería haber llevado a cabo toda una serie de operaciones que le permitieran hacerlo, operaciones que incluyen, por ejemplo, la observación y el conocimiento de la propia imagen en el espejo y su uso sucesivo para interpretar lo que percibe en los otros. En realidad, basta apenas con formular esta construcción para tornar innecesario tener que refutarla.

Es por cierto verdad que, una vez que somos adultos, de hecho hacemos uso de nuestro conocimiento de nosotros mismos y de la analogía para comprender y juzgar a los otros. En la medida en que nuestro ser adultos, es decir maduros, nos hace estar poco dispuestos o ser incapaces de seguir aprendiendo, sólo podemos lograr, por nuestro empobrecimiento, recibir testimonio de la interioridad del otro a través del filtro de nuestra personalidad madura. En tal caso, este testimonio no podrá decirnos más de lo que ya sabemos; en otras palabras, no llegará a ser un efectivo testimonio de la interioridad *de otro* y el conocimiento será sustituido por la "proyección". Nadie se halla exento de este tipo de proceso, pero a nuestro juicio quien se limite a él no será ni un buen psicólogo ni un buen compañero de ruta. Por lo menos durante el proceso, en el curso del cual se ha alcanzado la madurez propia del adulto, debemos haber recorrido otros caminos, más inmediatos, para percibir la interioridad en sus manifestaciones porque de otro modo no habríamos llegado nunca a ser adultos y poseer esa misma interioridad a la cual luego podemos remitirnos.

Si la comprensión originaria no es algo mediado por una deducción o una proyección, ¿en qué se funda? Es una parte del conocimiento intuitivo de la vida mediante la vida misma y comienza por ende con las funciones de la percepción animal armonizadas con las funciones de la expresión animal. El conocimiento de la vida de otro es un rasgo fundamental de la esencial relación externa del organismo animal. Entre los objetos de la percepción clasificables de un modo neutral como "cosas", las cosas vivientes se destacan en cuanto vivientes. Su percepción implica, pues, una discriminación emotiva en la medida en que reconoce en ella a una presa, un enemigo, un miembro de la propia especie, un compañero sexual, un familiar o un extraño, una persona digna o no de atención, inocua, amenazadora o indeterminada: es por ende todo menos neutral. Una percepción seme-

jante entraña una familiaridad instintiva con el comportamiento viviente, en ocasiones bajo la forma de un sentimiento de falta de familiaridad, que exige una respuesta. La base de esta familiaridad es la común naturaleza animal y, en el caso de las relaciones al interior de la misma especie, lo común a ella. Una criatura reconoce el apetito en los ojos de la otra (en su comportamiento, en las manifestaciones sonoras u olfativas), incluso más allá de la propia especie. Es capaz de reconocer en la medida en que hay algo que reconocer. Por ende, a la función receptiva de la percepción corresponde la función espontánea de la expresión que es su causa. Quizá sea esta última el fenómeno primario. *La vida animal es expresiva*, está hecha de expresiones. Se representa, tiene su mímica, su lenguaje: se comunica. Todos los rituales del ponerse en pose y los gestos y el movimiento mímico están al servicio de la señal anterior a la acción o en lugar de la acción misma, ahorrándosela, cuando se trata de advertencias. Este simbolismo espontáneo pero rígidamente fijado cuenta como su propia comprensibilidad; sin haber recibido enseñanza alguna en ese sentido, los animales comprenden la mímica del ataque, de la ira y del cortejo sexual.

Sería necio excluir al hombre de todo esto. El gato me mira a los ojos, busca mi mirada, quiere algo de mí. Nadie le ha enseñado que es justamente con esta parte del cuerpo que noto su presencia y que manifiesto haberla notado. Pero el gato lo "sabe": es precisamente de ese modo que llega a mí. Y del mismo modo tampoco yo tengo necesidad de explicaciones fisiológicas o neurológicas para sentir una mirada sobre mí y para ver en ella un pedido; lo que está en juego es más bien una fisiognómica intuitiva. Nos intercambiamos miradas y entre nosotros algo "sucede", sin lo cual no sería tampoco posible una comprensión de un nivel más elevado que sobrepase este nivel elemental. Los animales saben distinguir entre ellos el juego y la seriedad. Hay animales capaces de jugar, de cuidar a sus crías; sobre todo los mamíferos, con el atento cuidado de sus crías, aún resguardadas de la feroz seriedad de la vida animal, pero ya capaces de moverse libremente. Por eso los delfines juegan también de adultos, pero no los tiburones. Y nosotros, los hombres, que tenemos la infancia más larga entre los mamíferos, de la que, en la vida responsable, preservamos la paradisíaca libertad del juego, somos los seres más lúcidos y logramos comprender el

juego de los animales. En el hombre, esta naturalidad se eleva por medio de sistemas expresivos inventados, construidos y llevados a cabo con libertad, sistemas que culminan en el lenguaje y la figuratividad, y que abren dimensiones completamente nuevas para la comprensión y los malos entendidos, para el abrirse y el ocultar, para la verdad y el engaño. Pero sobre esto volveremos luego.

Existe entonces un "reconocimiento de lo igual mediante lo igual". Empédocles tenía razón cuando decía que percibimos el amor a través del amor y el odio a través del odio. Que ésta no sea toda la verdad no significa que no sea verdad en alguna medida. No reconoceríamos en los otros el miedo si no estuviéramos nosotros mismos familiarizados con él. No comprenderíamos la expresión "tengo hambre" sin nuestra experiencia del hambre. Si bien en este último caso la experiencia propia precede de hecho la comprensión del fenómeno en los otros, no se trata sin embargo de una condición universal. El reconocimiento de lo igual mediante lo igual *no* requiere el uso de la analogía. "Conocer el amor mediante el amor" no significa deducir de la propia experiencia del sentimiento amoroso aquello que probablemente suceda a algún otro. Puedo perfectamente abrir los ojos por vez primera a la posibilidad del amor a partir de "Romeo y Julieta" así como es posible que el relato de las Termópilas despierte en mí la belleza del heroísmo que se sacrifica a sí mismo. También escuchar o leer es una experiencia que me abre posibilidades insospechadas de mi propia alma, quizás el alma misma. Abre posibilidades que pueden llegar a ser, para mí, realmente vividas o no. Esta experiencia de lo posible, transmitidas por símbolos, es precisamente lo que significa el término "comprender". La combinación, nueva y nunca antes escuchada, de significados conocidos en las palabras, al comunicarnos, produce en nosotros un nuevo significado y abre la puerta a nuevos reinos interiores de la vida. Una vez que se lo ha abierto en la alteridad del paradigma, lo nuevo puede ser incrementado por nosotros a partir de aquello que, en nosotros, ha puesto en movimiento.

El conocimiento del espíritu extraño reposa entonces sobre el fundamento común de la humanidad de los hombres. Pero ésta no lleva a cabo su obra aquí por medio de la analogía sino, a menudo exclusivamente, por medio de la invocación y la evocación de posibilidades que surgen de la naturaleza del hombre y

que deben serle arrancadas. Comprendemos por medio de nuestras posibilidades, no necesariamente a través de nuestras efectivas experiencias precedentes. Por ende, comprendemos y respondemos con nuestro ser potencial mucho más que con nuestro ser actual. Mucho mejor, entonces, si de tanto en tanto podemos responder también extrayendo de la memoria una realidad vivida en primera persona, si bien ello entraña sus comprensibles peligros. El famoso "sé bien de qué hablas porque yo mismo he estado una vez en ésta o aquella situación" puede eventualmente ayudar a la comprensión a encontrar su verdad, pero también puede marcar un punto en el que se opera una clausura frente al otro. Pero nuestra "posibilidad", basada en unas pocas constantes prefiguradas a partir del modo en que estamos organizados (como el deseo, el amor, el odio) es imprevisible y se manifiesta, infinitamente nueva, sólo sobre la base de los llamados y las solicitudes que se le hagan, la mayor parte de las veces en la reciprocidad de la comunicación que esconde en sí misma verdaderas sorpresas acerca de lo que el espíritu o el alma son.

Del hecho de que la naturaleza del hombre sea mucho más una "posibilidad" que un *factum* dado depende también nuestra comprensión "empática" de ciertas experiencias del alma de otro, sean reales o ficticias, que quizá nunca seamos capaces de replicar en nosotros mismos. Esto significa, sin embargo, que el uso del lenguaje para la creación de novedades psicológicas depende de tal circunstancia. De no ser así, no existiría poesía ni, como veremos, una historiografía que no sea simplemente una crónica de acontecimientos. El problema del "espíritu extraño" se halla entonces estrechamente ligado a la filosofía del lenguaje, que no puede existir sin una teoría de la imaginación productiva. Todo esto se halla entonces íntimamente conectado al problema del arte. La teoría socrática de la "rememoración", en la que se insinúa la idea de "posibilidad", se halla, con todas sus debilidades mitológicas, más cerca del "diálogo" entre espíritu y espíritu que la moderna teoría de la deducción analógica y la proyección.

III

Hasta aquí hemos hablado de la comprensión en general. ¿Cuál es la particularidad de la comprensión histórica? ¿En qué difiere de la comprensión del presente en la que permanentemente estamos envueltos? Sobre este punto se acumulan muchas respuestas. Por un lado está la distancia del pasado como tal y la diferencia que ésta implica: las circunstancias y las personas han cambiado y también las ideas, las costumbres, el lenguaje, las asociaciones mentales, los entramados sociales y las instituciones. Hasta ciertos sentimientos y pasiones ya no son los mismos. Y además las noticias que llegan hasta nosotros son fragmentarias, ya filtradas, han sido filtradas en primer lugar por el sujeto histórico mismo, que selecciona autónomamente lo que es memorable, y luego, en una segunda instancia, como resultado de las acciones de la supervivencia material. La evidencia, siempre con lagunas, obliga a arriesgar hipótesis para su reconstrucción, tanto más especulativas cuanto más lejana es la vida que en ella se anuncia y sustrae a la vez. Por otro lado, la comprensión de un hecho contemporáneo es forzosa y continua, la de lo histórico es arbitraria y ocasional. La lista podría extenderse.

Todo esto es cierto pero no es decisivo. También en la historia contemporánea hay cosas extrañas y diferencias que obstaculizan la comprensión y existe una familiaridad aparente que puede conducir a error. Ya el pasaje de un estrato social a otro conlleva impedimentos, para no hablar de cuando se cruzan los límites de un pueblo, una nación o una lengua. ¿Y qué habremos de decir del *gap* generacional, el más notable de todos los de la contemporaneidad, una verdadera emboscada, una trampa para la comprensión y los malos entendidos? No estoy seguro de comprender a mis hijos, pero estoy completamente seguro de que ellos no me entienden. ¿O me engaño, acaso, también en esto? ¿Me comprenden acaso mejor de lo que me gustaría? Quizá las generaciones por venir puedan juzgarlo mejor. Éste sería un caso, y no el único, en el que la distancia del pasado tendría una ventaja con respecto a la proximidad del presente en la que estamos demasiado involucrados. Sin embargo, el presente tiene *una* ventaja respecto al pasado: que para él la cantidad de testimonios puede ampliarse y aumentarse cuanto se quiera, mientras que para el pasado se impone la escasez y la limitación de los tes-

timonios. ¿Son éstas todas las diferencias? ¿Es sólo una cuestión de más o menos? ¿Más distancia y extrañeza para lo histórico, mayor posibilidad de error en la expresión, menor cantidad de materiales? ¿Una diferencia cuantitativa en todos estos sentidos? ¿No sería entonces el problema de la comprensión histórica más que una forma acentuada de los problemas de la comprensión en general?

No. Resta una diferencia cualitativa, una diferencia aparentemente invisible pero que me parece decisiva. Ésta no reside en el pasado como tal, en la distancia temporal, pero la acompaña: la *comprensión del presente cuenta con la ayuda de lo que es dicho y contradicho; la comprensión histórica cuenta sólo con el discurso unilateral del pasado*. El malentendido frente al contemporáneo puede ser corregido por parte de quien es víctima de éste; podemos interrogarlo y éste puede responder; ambos somos parte de una comunicación más amplia que nos contiene, el discurso global que nos ha alimentado y que continúa nutriéndonos, proveyéndonos la clave de nuestra comunicación recíproca. El pasado, en cambio, dijo lo que tenía para decir y ya no tiene nada que agregar. Llega a nosotros y no podemos formularle nuevas preguntas. Debemos hacer con él lo mejor que podamos. Y lo que podemos hacer puede ir más allá de lo permitido. Es así como el pasado no puede contribuir a nuestra interpretación ni tampoco defenderse de ella. Y su imposibilidad de defenderse nos genera una doble obligación. El discurso que ha sido dejado como herencia a la posteridad ha sido confiado a nuestra más rigurosa fidelidad, justamente porque ha sido legado a nuestro arbitrio. Por ello es doblemente inadecuado frente a la historia abusar de nuestra impune libertad para obtener resultados profundos, originales, interesantes, pero arbitrarios; en síntesis, para satisfacer la vanidad de nuestro propio reflejo. La contemporaneidad puede hacernos pagar las licencias que nos tomemos frente a ella, señalándonos con el dedo cada vez que la comprendemos erróneamente. En el caso de la historia, a lo sumo podemos temer el desacuerdo de nuestros colegas, con el cual, como se sabe, se puede convivir perfectamente. En ocasiones, es cierto, la historia es también capaz de vengarse burlándose de la más bella de las hipótesis –o confirmándola sorprendentemente– por medio del descubrimiento de nuevas fuentes. Pero esto no modifica en absoluto el dato fundamental: el pasado ha dicho de

una vez y para siempre lo que tenía para decir y no puede pedírsele que ofrezca nuevas explicaciones.

Por ende, la particularidad de la comprensión histórica reside en la absoluta *monologicidad* de la tradición histórica. En este punto, se encuentra en la misma condición que la obra de arte. También en ésta, trátese de palabras, música o imágenes, estamos frente a algo clausurado, que no tiene nada que decir de sí misma más allá de lo que ya es en sí misma. Todo lo que tiene que decir debe decirlo a través de sí misma, pero debe también permitir que se diga todo lo que se dice de ella sin posibilidad de réplica. Cuando su creación se encuentra acabada y se la entrega al mundo, la obra de arte asume con ello una muda infinidad de nuevas interpretaciones y experiencias que comparte con el pasado. El llamado de la obra de arte, como ella misma, es unilateral, monológico y se halla expuesto a toda interpretación. Así pues, la obra de arte se hace inmediatamente pasado y con ello eterno presente. *Guerra y paz*, de Tolstoi, era ya un hecho histórico en el momento en que apareció. Y no es cierto que Tolstoi, Kafka, Flaubert, en la medida en que se hallan más cercanos a nosotros cronológicamente, puedan ser comprendidos más fácilmente y con mayor seguridad que Shakespeare, Dante y Aristófanes. Eso no tiene nada que ver con el hecho de que quizás nos sintamos más como en casa con los primeros que con los segundos. Sustancialmente, es decir, si prescindimos de cuestiones técnicas como la disponibilidad de asociaciones mentales, nos hallamos en la misma posición tanto frente a unos como frente a otros, frente a los vivos y frente a los muertos. Se objetará que, si se trata de un autor vivo, siempre es posible interrogarlo y permitirle dar explicaciones. Dios nos proteja. No hay nada, ni la experiencia ni el discernimiento, que nos incline a creer que el autor es el mejor intérprete de sí mismo. Incluso cuando éste sea capaz de decir muchas cosas acerca de sus intenciones, lo que importa en última instancia no es tanto entender qué pensó sino qué dijo. El “maldito ipseicismo” característico de todo lo subjetivo, a propósito del cual Nietzsche preguntaba quién estaría saciado de él hasta el momento de la muerte, puede ser también el del artista. En todo caso, también éste enmudecerá pronto y sólo quedará el monólogo de la obra. Justamente en este punto el testimonio histórico y la obra de arte (ambas cosas pueden coincidir en el mismo objeto) nos son confiadas del mismo

modo, con la diferencia, sin embargo, de que frente al testimonio histórico, la comprensión, justamente en tanto es histórica, se halla obligada por su meta a la coherencia y la verdad así como un método de verificación crítica que no tienen ninguna cabida en la comprensión del arte.

El rasgo estrictamente monológico de lo que es pasado no modifica realmente la naturaleza del comprender en tanto tal, pero torna más problemática la cuestión de sus condiciones de posibilidad. La confianza en una naturaleza común se vuelve una exigencia mayor cuando no podemos repreguntar; y la dimensión temporal le añade el problema del cambio y la estabilidad, allí donde la comprensión simultánea plantea sólo el problema de lo idéntico y lo diferente. Con la ampliación del horizonte temporal (así como con la análoga extensión del horizonte espacial) la cuestión de una "esencia" del hombre, inseparable de la de su comprensibilidad, se transforma en el problema, no del todo idéntico, de qué debe entenderse en toda época (y en todo lugar) cuando se habla de hombre. Ahora bien, esta pregunta podría responderla sólo una antropología filosófica que no podemos desarrollar aquí. Para salir del impasse y permanecer en el ámbito que nos compete, invirtamos la cuestión y, en lugar de formular la compleja cuestión de la "esencia" y de qué debemos esperar en función de ésta, interroguémonos por el contrario a nosotros mismos y preguntémonos qué hemos comprendido siempre, sin darnos cuenta de ello, en cada encuentro con la historia y con la prehistoria.

IV

Es bueno partir del aspecto biológico, que presuponemos como evidente pero que, pese a ser subhistórico, atraviesa todo lo histórico. Habrá de excusársenos la banalidad de la siguiente enumeración de cosas, conocidas desde siempre. Al toparnos con restos de humanidad pasada sabemos, con todo, que aquellos que los han dejado eran seres orgánicos que debían comer, que disfrutaban de la comida y que sufrían el hambre. Cuando leemos que los aqueos alzaban sus manos ante una comida apetitosa, también a nosotros se nos hace agua la boca: los ángeles tendrían aquí dificultad para la empatía. Nosotros conocemos

las necesidades del hombre, su mortalidad. Sabemos que los hombres primitivos se hallaban sujetos a la alternancia de la vigilia y el sueño, que para el hombre cansado dormir era necesario y dulce, y sabemos que también se afligían con las pesadillas. Sólo un cartesiano necio diría que eso es irrelevante. Nosotros conocemos la diferencia de los sexos, el deseo y el sufrimiento del amor, el secreto de la generación y del nacimiento, la lactancia y la crianza de los niños, y sabemos que eso conduce a la formación de una familia y de una estirpe, al cuidado previsor, a las delimitaciones frente al exterior, a la constitución de la autoridad y del respeto hacia el interior, a la fidelidad, pero también a la lucha a muerte. Conocemos la juventud y la vejez, la enfermedad y la muerte. Sabemos, por otra parte, que quienes han producido los monumentos que conservamos pero también los utensilios más elementales tenían, también ellos, manos y ojos. Compartimos con ellos el orgullo, la intimidad y la vergüenza de la corporalidad. Cuando leemos en el *Libro de los reyes*, que durante la conquista de una ciudad fueron exterminados "todos los que orinaban junto al muro" comprendemos sin más que se está hablando de la población masculina y comprendemos también por qué sólo ésta fue asesinada. Comprendemos asimismo algo más, a saber, por qué, de entre todas las expresiones posibles, se escogió ésta: se trata de un lenguaje bélico y aún hoy son conocidos los hábitos lingüísticos de los campos militares, la preferencia del soldado por un modo de hablar crudo y con connotaciones sexuales, y nos disgusta que los historiadores romanos de la latinidad dorada y plateada se abstuvieran de hacernos saber algo sobre el lenguaje del legionario. (Me gustaría, por ejemplo, saber cómo se dirigía a los soldados alguien como Mario, un hombre de extracción popular.)

Interrumpamos aquí el capítulo de lo físico. Esta perspectiva no se ha restringido en modo alguno a lo que es *animal* en sentido biológico. ¿Cómo hubiera podido hacerlo dado que se trataba del hombre? ¿Cómo podemos saber, sin embargo, que ciertos restos que hemos encontrado son humanos? Lo sabemos porque mucho antes de los lugares consagrados a la divinidad y de las tablillas de escritura hallamos estas tres cosas: utensilios, imágenes y sepulturas. (Se podrían añadir también los collares.) En efecto, sería necesario crear una antropología filosófica adecuada para explicar por qué estas cosas –cada una en sí misma y

todas en conjunto– son características de la raza humana. En lo que concierne a las "imágenes", he intentado hacerlo en un estudio dedicado especialmente al tema. Aquí podemos decir lo siguiente: los utensilios (incluyendo las armas y la vajilla) pueden decirnos que un ser, obligado por sus necesidades materiales a relacionarse con la materia, responde a estas exigencias por medio de artificios, de invenciones y de un modo siempre abierto al mejoramiento. Las imágenes nos muestran cómo un ser que genera a partir de la materia instrumentos con fines no materiales, se representa a sí mismo el contenido de su visión de las cosas, lo modifica y lo incrementa con nuevas formas, y de ese modo produce un nuevo mundo de objetos, el de la representación, más allá del mundo material de la satisfacción de sus necesidades. Las *sepulturas* indican que un ser sujeto a la mortalidad medita sobre la vida y la muerte y, haciendo frente a la experiencia sensible, eleva, por medio de utensilios e imágenes, su propio pensamiento a lo no visible. Lo que es simplemente dado al hombre, como a todos los animales, recibe en estas formas fundamentales una respuesta, una solución específicamente humana: la necesidad física, mediante la invención de utensilios; la intuición sensible a través de la representación y la imaginación figurativa; la insuperabilidad de la muerte por medio de la fe y la piedad de los sepulcros. Utensilios, imágenes y sepulturas, como formas de superación, son modos de la libertad, de la de un tiempo pasado y también de la nuestra. Por eso, el valor de estas tres formas es perenne, en la medida en que se trata de diferentes coordenadas para la comprensión que emanan de un mismo origen. Quizá no siempre podamos saber cuál era el fin de un determinado utensilio pero sabemos que tenía uno, que éste fue concebido en el marco de la relación medios-fines y causa-efecto, y que fue producido a partir de tal concepción: siguiendo esta dirección del pensamiento causal encontramos la técnica y la física. Podemos no siempre comprender el significado de una imagen pero sabemos que es una imagen, que debía representar algo y que en semejante refiguración debía hacer aparecer la realidad ennoblecida y cargada de valor: en esta dirección encontramos el arte. Podemos no conocer con precisión qué ideas están detrás de un culto funerario (o si las conocemos podemos hallarlas extremadamente extrañas), pero sabemos que allí había ideas en juego –nos lo dice el mero hecho de la sepultura y del ritual– y que

en ellas tiene lugar una meditación sobre el enigma del ser y del aparecer de algo que está más allá: en la dirección de este meditar encontramos la metafísica. La física, el arte y la metafísica, indicados remotamente en los utensilios, las imágenes y las sepulturas, no los mencionamos aquí como actualidades presentes sino más bien en tanto dimensiones originarias de la relación humana con el mundo, cada una de ellas con el horizonte de posibilidades que cada una abre y por ende como dimensiones de la comprensión histórica de la humanidad.

Así como la posibilidad no garantiza la realización, esta enumeración de horizontes no implica que sus rasgos primordiales deban reencontrarse en su conjunto en cualquier grupo humano de cualquier época. Éstos poseen fuerza demostrativa si están presentes, pero su ausencia no necesariamente demuestra algo. Por razones comprensibles, los utensilios nunca faltarán. Pero imágenes y sepulturas, que representan un lujo mayor para una humanidad abrumada por las necesidades naturales, pueden estar ausentes aquí o allí por diversos motivos. Sin embargo, la capacidad de producirlos forma parte para nosotros de la plenitud de la humanidad y en ninguna *cultura* están por completo ausentes. No dejaremos de ser hombres pero dejaremos de ser capaces de comprender la historia si lo que es lengua muerta estuviera realmente muerto en nosotros. Desearía creer que eso es imposible.

Detengámonos aquí una vez más. Hemos imaginado cosas que parecen comprendidas desde siempre: en primer lugar, a propósito de la corporalidad humana, hemos imaginado un ser sexuado, dotado de manos y ojos; luego, pensando en los monumentos de su habilidad, hemos evocado el trabajo, las imágenes y el simbolismo. Se podría agregar mucho más, por ejemplo lo que encontramos refigurado en las imágenes y reconocemos en ellas, en particular en la más predilecta de las refiguraciones, la del hombre mismo: su majestad o su pobreza, las expresiones del rostro. Pero ha llegado el momento de mencionar algo que hasta ahora no hemos mencionado en estas páginas, si bien siempre lo hemos dado por supuesto: el lenguaje. En su ausencia no podría existir ninguno de los otros fenómenos, en la base de los cuales el lenguaje se hallaba ya siempre presupuesto. Y eso vale incluso para el aspecto biológico-orgánico. La alimentación humana –no, en cambio, la defecación– entraña la sociabilidad,

al igual que la obtención del alimento (caza, recolección, etc.). El amor entre los sexos no sería humano si careciera completamente de palabras. La educación de los niños significa entre los humanos ante todo enseñarles a hablar. Las relaciones internas de una estirpe o de subordinación a la autoridad se fijan y transmiten a través del lenguaje. Incluso nuestros sueños se hallan atravesados por la palabra. Y así también las esferas de la vida en las que aparecen utensilios, imágenes y sepulturas: planificación, trabajo, conmemoración, culto. ¡Y también el ordenamiento del Estado y del derecho, la relación con lo invisible, que adopta una figura *sólo* en la palabra! El hombre es entonces, ante todo, y en sus fundamentos, un ser lingüístico; y eso lo sabemos a priori: allí donde hubo hombres, no importa dónde ni en qué época pasada, histórica o prehistórica, ellos han hablado entre sí. La filosofía del lenguaje debe situarse en el centro de cualquier antropología filosófica. Pero incluso sin ésta sabemos que la esencia del lenguaje consiste en ser comprensible, más allá de toda distancia temporal, y en ser traducible a la propia lengua a partir de cualquier forma extraña, en la medida en que aún tengamos acceso a lo dicho. Pero esto es posible justamente porque somos hombres junto con otros, y lo somos en relación con hombres que se hallan muy lejos, y lo somos en particular a través de un conocimiento que, en parte, debemos procurarnos por medio de la investigación histórica.

Y es justamente a través de la palabra dejada por otros que conocemos la mayor parte de las cosas y las cosas distintivas de la humanidad pasada, un conocimiento que adquiere luego una mayor corporalidad a partir del estudio de los edificios, los artefactos y las imágenes. Las palabras dicen más que las piedras, si bien en ocasiones éstas pueden denunciar las mentiras de aquéllas. Por otro lado, la palabra (junto con los estilos artísticos) constituye lo que es eminentemente histórico por encima de la infraestructura de aquello que se reitera constantemente. En ella se hace la historia, en ella la historia se expresa, a ella se refiere *modo eminentiae* la comprensión histórica. La paradoja del lenguaje es que algo en extremo general debe mediar justamente lo más particular: este fundamento de la identidad de todo lo humano es el instrumento y el receptáculo de la más extrema alteridad. El "que" de la palabra pertenece a la esencia sin tiempo; su "cómo" y su "de quién" son hijos del tiempo y del lugar,

y pertenecen eminentemente a la historia toda vez que el hombre hace su ingreso en ella.

V

Recién ahora, tan avanzadas estas elucidaciones, he llegado al punto que concierne especialmente a mis lectores *philólogoi*: la comprensión del discurso pasado que, puestas así las cosas, es interpretación de textos. No puedo pretender discutir aquí –y ni siquiera mencionar– los problemas habituales que se presentan para el especialista a partir de su trabajo. Me limitaré a aplicar al caso particular el tema ya tratado de la unilateralidad de la información histórica en relación con su significado para la comprensión y en su diferencia con la reciprocidad de la comunicación simultánea. Pues es en la palabra que la diferencia entre lo monológico y lo dialógico halla su lugar natural. Imágenes, edificios y artefactos son monológicos por naturaleza; no así la palabra.

Es necesario aquí recordar en primer lugar la diferencia entre palabra escrita y palabra hablada. El lenguaje, más allá de toda la objetividad del vocabulario y de la gramática, es ante todo un anunciarse físico-personal del sujeto hablante y llega al oyente por medio de todas las modulaciones de la voz, acompañado por mímica y gestos. Lo escrito es discurso mediado, desnaturalizado, que priva al lector de todos los auxilios sensibles de la expresión inmediata. Pero en lo que concierne al pasado sólo podemos habérnoslas con textos escritos: podemos sólo leerlos, nunca escucharlos. Las cosas serán diferentes para las generaciones por venir que, en relación con nosotros, contarán con grabaciones, entre otras cosas. Sin embargo, el aspecto monológico persiste: no es nunca posible relacionarse con el pasado en términos de preguntas y respuestas.

No debe olvidarse, sin embargo, que incluso la comprensión actual, la comprensión del presente, tiene lugar de un modo eminente por medio de la lectura, y que nosotros, en tanto consumidores de libros que somos (lo que, por su parte, es ya un hecho histórico) nos hallamos constantemente abiertos al monólogo de la literatura contemporánea, de la cual no podemos, por otro lado, decir que esté sin más abierta para con nosotros. Es cierto

que para nosotros este monólogo se halla enmarcado por el debate de nuestros días, incluidas las charlas en las que participamos y que se hallan más o menos presupuestas en la escritura contemporánea; mientras que nosotros nunca podríamos habernos entretenido en la Hélade o en Roma, en Persépolis, en Tebas o en Jerusalén. Sin embargo, la ayuda que proviene de la familiaridad con lo contemporáneo y sus aspectos idiomáticos y que, por lo demás, fracasa en la creación de neologismos, es con todo algo efímero: lo más significativo que hay en la literatura puede prescindir de ella, como lo muestra la experiencia de su duración. La palabra tiene el poder de evocar incluso el ambiente mismo en el que es generada. Por otro lado, la palabra de la literatura, cuando no tiene un carácter voluntariamente discursivo o de actualidad cotidiana, se coloca en una tradición formal, dotada de precisas valencias propias, incluso de un modo mucho más profundo del que caracteriza el discurrir cotidiano y momentáneo. La situación literaria más reciente –muy singular, por no decir única y absolutamente nueva– induce fácilmente a olvidar estas cosas; pero para los filólogos clásicos es superfluo recordar que el artificio de la prosa escrita, como ya el de la tradición métrica oral, ha generado desde el comienzo un lenguaje artificial que si, por un lado, lleva consigo un impedimento posterior para la inmediatez, entraña también una independencia del discurso en relación con los cambiantes hábitos lingüísticos, que varían con los cambios de tiempo y de lugar.

Ahora bien, la comprensión histórica y la de la obra de arte no son por supuesto idénticas (si bien los documentos históricos pueden ser obras de arte y viceversa), pero comparten con la palabra monológica esa relación que se perpetúa en la experiencia que de ellas se tiene a posteriori. Debe ser el lector quien, precisamente en la comprensión, haga que la palabra despierte nuevamente a la vida. El poeta que lega su voz a la muda letra escrita confía que el lector mismo le dé su voz, recreando en sus propios oídos la música de estas palabras. El carácter de "partitura" propio de toda obra escrita que está dispuesta para la reproducción activa y ofrece indicaciones en ese sentido (señaladas, por ejemplo, en la obra teatral por el autor) es también propio de la fuente histórica, del texto. El medio de dicha reproducción está constituido por la simpatía, por la imaginación y, sobre todo en los textos teóricos, por la comprensión. Si tomamos esta última como aproble-

mática en su inmutable universalidad, la *imaginación empática* sigue siendo la fuerza secreta que alimenta tanto la comprensión histórica como la comprensión humana en general. La hemos explicado anteriormente por medio de la categoría existencial de "posibilidad", gracias a la cual podemos dirigirnos a realidades extrañas. Más allá de la experiencia propia, por medio de la cual se ve indudablemente enriquecida, la posibilidad se extiende hacia aquello de lo que no se ha tenido experiencia pero que es, por principio, pasible de experiencia humana; y lo que ésta permite de ese modo conocer en la alteridad revelada de esa manera enriquece las posibilidades de tener una experiencia directa propia. Es necesario aquí, por otra parte, presuponer un grado de desarrollo de la espiritualidad y de las circunstancias de la vida que no se encuentre demasiado atrasado en relación con lo que se quiere comprender; lo mismo puede decirse con respecto a la traducción, que juega aquí un rol tan importante: también en este caso la lengua en la que se traduce debe poseer una riqueza de diferenciaciones a la altura de la original. Y es por ello que el civilizado puede comprender al primitivo pero no a la inversa. Sin embargo, dado que nosotros sentimos que estamos, sin más, a la altura de la historia, pretendemos satisfacer este presupuesto respecto a toda existencia pasada y contemporánea. Somos hábiles moduladores de ese juego latente de reflejos y, respecto a cualquier cultura precedente, estamos siempre más dispuestos a responder a la fascinación de lo exótico y menos atados a una *única* forma de vida. Sin embargo, creo que debemos emplear nuestra receptividad propia de una humanidad plenamente formada y completa en la interpretación del pasado, y no echar mano de alguna teoría de psicología de la ciencia, independientemente de cómo ella se funda. Esta teoría, el psicoanálisis por ejemplo, sabe ya todo por anticipado, de modo que todo lo pasado se abre ante nosotros con el terrible tedio de la eterna repetición.

Pero no son las experiencias y sentimientos originales los que la simpatía y la imaginación despiertan, lo repito –¿quién podría soportarlos todos?– sino su realización sustitutiva en el ámbito carente de peligros –si bien no de sentimientos– de la representación. Se trata de un "saber" absolutamente peculiar, situado entre lo abstracto y lo concreto, entre el pensamiento y la experiencia, que no tiene parangón más que en aquella realidad sustitutiva que habita en el arte (no con el artista sino con lo

representado). Con ésta la historia tiene en común el hecho de que el sentimiento que es revivido en ella no es algo ya presente en nosotros o rememorado sino un producto ficticio de la imaginación. El lugar del espectador de la tragedia o del lector de las fuentes históricas no es sustancialmente distinto. Y no se debe negar que en él subsiste cierto misterio.

Solamente sabemos esto: la comprensión, que trasciende a sí misma, tiene lugar sobre el fundamento y en los límites de aquel rasgo común a todos los hombres, que se halla en cierto sentido siempre disponible y del cual hemos intentado delinear algunos aspectos en este ensayo. Se trata de algo que compartimos incluso con lo más remoto de toda cultura. Lo que se destaca desde este fondo no puede deducirse de él y, sobre todo, no puede ser previsto por anticipado. No se trata de un fundamento que determina sino uno que hace posible. Cuanto más cercanas se hallan las cosas a este algo elemental (pero no por ello "pobre") más simple es la tarea de la comprensión, si bien también nosotros, que hemos perdido la inocencia, debemos aprender a atenernos a semejante simplicidad. Por lo tanto, lo extra-histórico es lo más accesible para la comprensión histórica y al mismo tiempo es el presupuesto de todo el resto. Posteriormente aparecen los matices, con sus infinitas diferencias, y en realidad es justamente a causa de estas últimas que estudiamos la historia, no para encontrar algo ya sabido. Y aquí el lenguaje es el vehículo de la historicidad por excelencia que produce su *propio fundamento, no ya universal sino cada vez particular*. Lo que hay de más profundo, por un lado, y de más elevado, por otro, en el lenguaje, la base y el vértice, es aquello que hay en él de más histórico y de más difícil acceso: por una parte, las palabras primigenias casi misteriosas o las estructuras conceptuales fundamentales de una cierta comunidad de hablantes por medio de las cuales se comunica esa relación con el mundo que rige todo el resto, esa apertura primaria del ser, ese espíritu de un mundo lingüístico que anima, desvela o delimita la verdad; y, por otra parte, los vértices de la poesía y la especulación en las cuales semejante relación primigenia de las palabras alcanza la más elevada y al mismo tiempo engañosa claridad de cuño simbólico o conceptual. Todo lo que se halla entre medio –lo narrativo y lo descriptivo, lo político y lo jurídico, la sentencia sabia y la historia moral, lo tosco y lo elegante, lo encomioso y lo burlesco, el

entretenimiento y lo edificante, y naturalemente todo lo que es directamente historiográfico– es fácilmente comprensible en la medida en que la filología haya llevado a cabo adecuadamente su propio trabajo y nosotros renunciemos a pensar siempre y sólo en nosotros mismos. Pero no podremos nunca saber si comprendemos completamente qué han significado realmente y qué significan hoy palabras como *díke* o *moîra, aretè, logos* y *ousía*, o también Atman o Tao.

Pero, ¿qué significa aquí "completamente"? ¿Nos entendemos completamente los contemporáneos? ¿Se ha comprendido alguna vez completamente? Sólo lo que es chato se comprende hasta el final. Las palabras más profundas de los pensadores han estado desde el comienzo veladas en una oscuridad en la que pueden ser develadas sólo un poco cada vez, sin agotarse nunca del todo. Entre comprender mal y comprender por completo hay una gama infinita.

VI

Haber mencionado, junto a *ousía*, Atman o Tao nos conduce a una última consideración. Se dice frecuentemente que la genuina meta de la ciencia histórica, la única que promete un éxito efectivo al intento de comprensión, es la "propia" historia, es decir, desnudar las raíces de la propia tradición. Se trata, por así decirlo, de la idea de una autobiografía extendida de la que nos hacemos responsables por muchas razones, que van de la curiosidad al interés por una mejor comprensión de sí mismo. Y es justo que nuestro primer interés, nuestro primer deber, y hasta nuestra primera recompensa, residan justamente en eso. Sin Homero, Platón, la *Biblia*, etc. no seríamos quienes somos. Es más, en ocasiones puede ser determinante aquello que no hemos leído de Homero, de Platón, de Isaías: cosas que han entrado en el patrimonio común que nos ha constituido y que siguen aún estando en nuestro discurso cotidiano. Pero naturalmente es mejor el Platón leído que el no leído (independientemente de su validez filosófica) y es mejor el Platón correctamente entendido en el plano histórico que aquel deformado por la tradición o confeccionado por nosotros mismos. Tenemos aquí el placer de reconocer, de volver a los orígenes, de rescatar lo que se halla

sepultado, de renovar y profundizar nuestro ser. Sólo de este modo podemos atravesar las invisibles sedimentaciones de la historia y logramos apropiarnos de nosotros mismos. A eso se aplican muy bien los famosos versos de Goethe: "Quien de tres mil años / no sabe dar cuenta, / permanece inexperto en lo oscuro / viviendo al día".[1] En la medida en que nos damos cuenta de las cosas nos encontramos a nosotros mismos. ¿Es entonces éste el límite entre el interés y la comprensión?

Descartes, incluso si no lo hemos leído, queramos o no nos determina. En cambio, las Upanishâd, si no las hemos leído, pueden efectivamente carecer de toda influencia sobre nosotros. ¿Pero está bien que así sea? ¿No deberíamos, en cambio, leerlas justamente por eso, para que ejerzan su influencia sobre nosotros? También una tradición extraña puede comprenderse en la medida en que proviene de hombres, aun cuando requiera un mayor esfuerzo. Hay quienes niegan que podamos comprender correctamente el Lejano Oriente y viceversa. Pero con esto solamente se pretende decir que el asiático oriental comprende de un modo distinto al nuestro lo que forma parte de nuestra propia tradición y que nosotros comprendemos de un modo diferente al suyo su propia tradición. He podido confirmarlo a partir de algunas experiencias personales con estudiantes indios y chinos que se atrevieron a incursionar en la filosofía europea. Pero comprender de un modo diferente no significa necesariamente comprender falsamente. Y en ocasiones es el esfuerzo el que no ha sido lo suficientemente grande.

Pero, ¿por qué debemos someternos a tamaño esfuerzo? Ante todo, porque no debemos permitir que se pierda nada de lo humanamente significativo. Pero, en segundo lugar, porque, quizás, nuestra herencia occidental pueda necesitar de un correctivo. No debemos excluir la posibilidad de que haya algo que aprender en otros lugares. Es cierto sin embargo lo que afirmaba Nietzsche en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*: que saber mucho de lo que es extraño puede inducir a error acerca de lo que es propio. Pero quizá debamos permitirnos errar. Entre las erróneas ventajas que pueden surgir a partir

1, *Wer nicht von dreitausend Jahren/Sich weiss Rechenschaft zu geben, / Bleib'im Dunkeln unerfahren, / Mag von Tag zu Tage leben.*

del encuentro con culturas extraoccidentales podría ponerse como ejemplo bajo una luz adecuada nuestra elevada estima de la historia en tanto tal, nuestra fe en su absoluta pertenencia al hombre (en el sentido de su inevitabilidad y necesidad). Sobre este punto diremos algunas palabras para concluir.

Nuestra convicción de una esencial historicidad del hombre es, ella misma, un producto histórico. Eso no hace que se autodemuestre sino que se autolimite. En la época en que estamos a punto de destruir todo lo que de ahistórico queda sobre la Tierra, forzando a sus detentores a entrar en la historia, haremos bien en recordar que ésta no es la última palabra de la humanidad. "Sólo quien se transforma sigue siéndome afín": ésta es una declaración faustiana, no una afirmación ontológica. Que la estabilidad signifique necesariamente regresión, persistencia y decadencia es un prejuicio común sólo para nosotros. Es válido sólo donde es dominante el progreso, es decir, lo es para nosotros. Pero no está escrito en ninguna parte que el progreso deba ser lo dominante. Si nos dirigiéramos a una nueva ahistoricidad –lo que no debe descartarse absolutamente– o bien, lo que es lo mismo, a un enlentecimiento de los cambios, hasta que se vuelvan imperceptibles –una situación en la que las convulsiones históricas que nos han conducido hasta aquí sólo serían un recuerdo mítico en la memoria–, continuaríamos sin embargo siendo siempre hombres. Los que se alimentan de la historia podrán lamentarse y los que la padecen, en cambio, alegrarse; tanto unos como otros, supongo, considerarán esto una quimera. Como fuere, nada sostiene la superstición de que el hombre, para ser hombre, debe tener historia. Lo único cierto es que el hombre debe haber tenido una historia, si puede llegar a prescindir de ella.

Quizá nuestra insaciable curiosidad histórica no sea más que un juego elevado. Quizá no sea verdad que para poder comprendernos debamos conocer toda la historia que nos precede, además de la de todo el resto de la humanidad. O, al menos, si *esto* es verdad, quizá no sea verdad que sea necesario tener semejante comprensión de nosotros mismos para ser verdaderos hombres. Quizá, desde este punto de vista, el saber que concierne a lo atemporal sea más importante que la comprensión de lo temporal, y vernos a nosotros mismos bajo la luz de lo primero sea más importante que interpretarnos a partir de lo segundo. ¿Quién sabe? Pero nosotros, vueltos hacia la historia a tal punto

que nos ponemos al servicio de ella en mayor medida que cualquier hombre precedente, nosotros no tenemos elección. Mientras estemos en este tumulto de eventos, debemos intentar comprender la historia, la nuestra y la de toda la humanidad sobre la Tierra, para no deambular como ciegos en su interior. Si no, no tendremos ningún derecho a nuestra propia historia, un derecho que, por otra parte, es ya bastante problemático.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:3851

EDITADO TAMBIÉN POR MANANTIAL

"¡Alma mía!"
Cartas de Martin Heidegger
a su mujer Elfride

1915-1970

Edición, selección y comentarios
de Gertrud Heidegger

Impresos 2.000 ejemplares en abril de 2008
en Primera Clase Impresora, California 1231,
Buenos Aires. Argentina

La vida y la obra de Heidegger, como se sabe, se hallan cubiertas por una sombra: en 1933 adhirió al nacionalsocialismo y, aunque fuese sólo momentáneamente, puso su genio filosófico al servicio del Mal. Para algunos fue un error fatal pero transitorio, para otros, el indicador de una contigüidad más profunda entre algunos elementos de su pensamiento y la ideología nacionalsocialista. Un signo, como fuere, de una imperdonable necedad política para un pensador de su calibre. ¿Cómo explicar la inconcebible circunstancia de que justamente uno de los más grandes filósofos de nuestro siglo haya caído presa de un error semejante? ¿Cómo influye en nuestro juicio acerca de las intuiciones filosóficas con las que Heidegger ha signado el siglo XX? ¿Y cómo interpretar este hecho en la medida en que la vida de Heidegger asume un valor paradigmático en relación con la valoración de las relaciones entre el pensamiento y la política, la inteligencia y el poder?

Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta hoy se han reiterado con una regularidad casi astrológica las controversias sobre una cuestión tan espinosa. Hasta ahora, sin embargo, nadie había notado que los juicios más agudos al respecto provenían de los alumnos judíos de Heidegger, es decir, de quienes experimentaron la fascinación ante él, pero al mismo tiempo se vieron tremendamente afectados por sus opciones políticas. Este libro reúne los cinco testimonios más significativos: aquellos de Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith y Leo Strauss; todos tuvieron oportunidad de asistir a los cursos universitarios del joven Heidegger en Friburgo y Marburgo. Ellos ofrecen la mejor compañía para valorar la grandeza y los límites de este maestro de la filosofía del siglo XX, ayudándonos a explorar el fondo inescrutable y la tormentosa magia de su pensamiento.

ISBN 978-987-500-110-7



BORDES MANANTIAL

Anders, Arendt, Jonas, Löwith, Strauss Sobre Heidegger
BORDES MANANTIAL